Karl Barth
Die Auferstehung der Toten

Die Auferstehung der Toten

Eine akademische Vorlesung
über I. Kor. 15

von

D. Karl Barth
Professor für reformierte Theologie an der Universität Göttingen

1924
Chr. Kaiser Verlag München

Die Auferstehung der Toten

Eine akademische Vorlesung

über I. Kor. 15

von

D. Karl Barth

Professor für reformierte Theologie an der Universität Göttingen

1 9 2 4

Chr. Kaiser Verlag München

Der hochwürdigen evangelisch-theologischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster
als Zeichen des Dankes
für die
dem Verfasser ehrenhalber verliehene Würde eines
Doktors der Theologie.

Vorwort.

Die vorliegende Erklärung von 1. Kor. 15 im Zusammenhang des ersten Korintherbriefes — so müßte der genaue Titel lauten — ist die wenig veränderte Wiedergabe einer im S.S. 1923 in Göttingen gehaltenen Vorlesung. An ihrer Veröffentlichung bin ich mehr passiv als aktiv beteiligt; aber es ist mein Manuskript, das hier in einer von fleißigen Händen hergestellten Umschrift abgedruckt ist und ich will mich der Verantwortung nicht entziehen. Die Arbeit unterliegt denselben methodischen Bedenken und Einwänden, wie sie gegen meine Römerbrieferklärung erhoben worden sind. Es ist mein aufrichtiger Wunsch, sie möchte von den berufenen Neutestamentlern der heute maßgebenden historischen Richtung nicht als neue Herausforderung aufgefaßt werden. Es ist mir ernst, wenn ich sage, daß ich weiß, wie viel ich ihnen auf Schritt und Tritt zu verdanken habe. Auch sollte es, wie mir scheint, nicht zu verkennen sein, daß sie sich in den Kreisen ihrer Forschung durch die Überlegungen, mit denen ich an die Texte herangehe, an sich keinen Augenblick gestört zu fühlen brauchen, da beide in ganz verschiedenen Räumen stattfinden. Das bringt nun allerdings das gegenseitige Ärgernis mit sich, daß mich manche Probleme der andern nicht oder fast gar nicht zu interessieren scheinen, während ihnen umgekehrt meine Fragen und Sorgen scheinbar wenig oder keine Mühe machen. Unvermeidlich ist wohl auch eine gewisse gegenseitige Verwunderung über das, womit man die Gegenseite beschäftigt sieht und was dabei herauskommt. Es sollte aber eine provisorische Verständigung über beides, Ärgernis und Verwunderung, m. E. nicht unmöglich sein. Das Auseinanderfallen einer vorwiegend historisch und einer vorwiegend theologisch interessierten Exegese ist gewiß ein unvollkommener Zustand. Wenn es den andern bewußt ist, daß sie an diesem Zustand a u c h Anteil haben, dann werden sie mir sicher zugute halten, wenn ich vorläufig — bis zum Auftreten des großen Mannes, der diesen Zustand überwinden wird — im Bewußtsein der Relativität auch m e i n e s Unternehmens, mit dem beschränkten historisch-philologischen Rüstzeug, das mir zur Verfügung steht, aber als notwendiges K o r r e k t i v den Versuch einer t h e o l o g i s c h e n Exegese aufrechterhalte und fortsetze. Wobei ich allerdings der Meinung bin, daß sich bei der Durchführung dieses Versuchs

(so gewiß er nur in beständigem Kontakt mit der historischen Forschung überhaupt unternommen werden kann) auch für die historische Betrachtung gewisse nicht zu verachtende Lichter ergeben könnten. Meinerseits kann ich nur meine volle Bereitwilligkeit aussprechen, für jeden auf Grund der historischen Betrachtung zu erhebenden Einspruch, soweit er für die theologische Erklärung von Belang sein kann, offen zu bleiben. Taube Ohren habe ich nur für das Verbot einer prinzipiell nach-denkenden und selbst-denkenden Exegese überhaupt. Über das, was als theologische Wissenschaft und als wissenschaftliche Theologie anzusprechen ist, sind die Akten heute weniger als je geschlossen. Alles, was heute wir Alle treiben, sind Notarbeiten einer Übergangszeit. Zu solchen müssen wir uns aber — sehe jeder wie er's treibe! — ohne uns das kritische Gespräch zu ersparen, gegenseitig Raum lassen.

Göttingen, Pfingsten 1924.

Quamvis praesentem spiritualium bonorum plenitudinem nobis in evangelio Christus offerat, fruitio tamen sub custodia spei semper latet, donec corruptibili carne exuti transfiguremur in ejus qui nos praecedit gloriam. Interea in promissiones recumbere nos jubet spiritus sanctus .... Nec aliter Christo fruimur, nisi quatenus eum amplectimur promissionibus suis vestitum. Quo fit ut habitet ipse quidem in cordibus nostris, et tamen ab ipso peregrinemur; quia per fidem ambulamus et non per aspectum.

(Calvin gegen Servet, Instit. II 9, 3.)

Das Kapitel von der Auferstehung der Toten steht im Zusammenhang des 1. Korintherbriefes nicht so isoliert da, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Es bildet nicht nur den Schluß und Höhepunkt des ganzen Briefes, sondern auch seinen Schlüsselpunkt, von dem aus Licht auf das Ganze fällt, von dem aus er, nicht äußerlich aber innerlich, als Einheit verständlich wird. Man wird sogar sagen müssen, daß diese zentrale Bedeutung der in unserem Kapitel ausgesprochenen Gedanken über den Rahmen des 1. Korintherbriefes hinausreicht. Paulus überhaupt deckt hier seinen Mittelpunkt, seinen Hintergrund, seine Voraussetzung auf mit einer Bestimmtheit, wie er es sonst nur selten und mit einer Ausführlichkeit, wie er es in seinen uns sonst bekannten Briefen nicht getan hat. Man kann auch den Römer-, den Philipper-, den Kolosserbrief nicht verstehen, wenn man die scharfen Akzente nicht beachtet, die ihre Darlegungen im Lichte von I. Kor. 15 bekommen, wo Paulus thematisch von dem redet, was er sonst mehr nur andeutet und streift und was doch seinen Gedanken überall erst die spezifische und unzweideutige Farbe gibt. Wie entscheidend wichtig das Kapitel, wenn es sich so verhält, für das Verständnis des neutestamentlichen Zeugnisses überhaupt ist, brauche ich wohl nicht auszusprechen. Das Recht und die Notwendigkeit es zum Gegenstand einer besonders eingehenden Behandlung zu machen, scheint mir damit gegeben.

Nach der gewöhnlichen Auffassung wäre I. Kor. 15 das letzte Stück in dem großen Konglomerat von teils spontanen, teils durch Anfragen der Korinthergemeinde veranlaßten Mahn-, Straf- und Lehrreden, die, äußerlich aneinandergereiht nach dem Bedürfnis und der Anregung des Augenblicks, zusammen den sogenannten ersten Korintherbrief ausmachen. Nachdem Paulus von den verschiedenartigsten Fragen des korinthischen Gemeindelebens, die sein Eingreifen nötig machten, geredet hat, kommt er endlich und zuletzt noch auf die in Korinth hängigen Kontroversen über die Auferstehung und damit auf die Auferstehung selbst zu sprechen. „Ohne inneren oder äußeren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden folgt nun die Behandlung eines neuen Themas" (Lietzmann). So etwa das übliche Bild. Es hat den Schein entschieden für sich. Nicht zu bestreiten ist die große Zufälligkeit der Reihe der I. Kor. 1—14 behandelten Gegenstände und

nicht zu bestreiten auch die Zusammenhangslosigkeit, mit der sich I. Kor. 15 mit seinem neuen Thema zunächst an diese Reihe anschließt. Aber es fragt sich erstens, ob die Überlegungen des Paulus zu den I. Kor. 1—14 behandelten Gegenständen ebenso disparat sind wie diese Gegenstände selbst, oder ob sich nicht vielmehr eine Linie aufweisen läßt, die sie innerlich zu einem Ganzen verbindet, und dann zweitens, ob I. Kor. 15 sich bloß als ein Thema neben vielen andern begreifen läßt oder ob hier nicht vielmehr zugleich der Sinn jener bisher verfolgten Linie ans Tageslicht tritt, so daß dieses Thema, so gewiß es äußerlich ein Thema neben anderen ist, zugleich als das Thema des Briefes zu erkennen wäre. Es versteht sich von selbst, daß diese Fragen für die Auslegung von I. Kor. 15 von grundlegender Bedeutung sind. Wenn sie zu bejahen wären, so hätten wir in I. Kor. 1—14 zugleich den authentischen Kommentar zu I. Kor. 15 vor uns. Zu ihrer Bearbeitung ist daher in einem ersten Teil unsrer Vorlesung eine eingehende Analyse von I. Kor. 1—14 unentbehrlich.

I. Die Blickrichtung in I. Kor. 1—14.

Paulus hatte es in Korinth mit einer geistig eigenartig lebendigen und bewegten Gemeinde zu tun. Es handelte sich um eine der ersten und wohl bedeutendsten christlichen Gemeinschaftsbildungen auf ausgesprochen hellenistischem Boden. Mit Leidenschaft muß hier der neue, durch die apostolische Predigt gebotene religiöse Stoff aufgenommen und wenn auch nicht gleich assimiliert, so doch in großen verstanden-unverstandenen Brocken absorbiert und für den eigenen Gebrauch bereitgestellt worden sein. Die vorwiegend proletarische Zusammensetzung der Gemeinde war kein Hindernis für die Betätigung eines philosophisch-theologischen, kultischen und ethischen Interesses, von dessen Intensität wir uns wohl kaum annähernd eine Vorstellung machen können. Die Wucht, mit der sich die religiöse Vitalität in das neue Bachbett ergoß, erkennen wir wieder in den Eingangsworten des Briefes, wo Paulus den korinthischen Christen das Zeugnis gibt, daß sie durch Gottes Gnade reich geworden seien *ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει* (1, 5), auch an *χαρίσματα* (1, 7), außerordentlichen Fähigkeiten aller Art. Aber dann setzt sofort leise ein Korrektiv ein. Das Zeugnis von Christus steht zwar fest in ihrer Mitte (*ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν* 1, 7), wie eine aufgepflanzte Fahne in einer eroberten Stellung, aber ihr eigenes Festwerden steht im Gegensatz zu ihrem Reichgewordensein noch in der Zukunft (*βεβαιώσει ὑμᾶς* 1, 8); daß Gott getreu ist, das ist es, wofür Paulus in diesen Eingangs-

worten eigentlich Dank sagt (1, 9 vgl. 1, 4). Zur Besinnung will Paulus offenbar aufrufen, zu einer Besinnung, die den Blick erhebt hinaus über die subjektiven Gegebenheiten korinthischer Christlichkeit zum Geber aller dieser Güter. *Λόγος* und *γνῶσις* und *χαρίσματα* sind ihm offenbar noch kein Letztes, religiöse Vitalität noch keine Gewähr für den christlichen Ernst, der unklagbar (*ἀνέγκλητος*) des Endes wartet (1, 7—8).

Das Bedenken, das Paulus anmelden und der durch seine Verkündigung gegründeten Gemeinde zum Bewußtsein bringen will, kommt zunächst in dem großen zusammenhängenden Abschnitt 1, 10—4, 21 zur Aussprache, veranlaßt durch das Vorhandensein und die Tätigkeit der drei, vielleicht vier verschiedenen religiösen Gruppen, Schulen oder Bewegungen (von Paulus *σχίσματα* genannt 1, 10) die sich innerhalb der korinthischen Christlichkeit geltend machten. Paulus läßt sich in seinen Bemerkungen zu dieser Tatsache auf das Materielle der von diesen Bewegungen vertretenen Ideen kaum mehr als mit einigen Anspielungen ein, obwohl eine der Richtungen ausdrücklich unter der Flagge seines eigenen Namens agitierte und obwohl unter dem Namen des Apollos und wohl noch mehr unter dem des Petrus allem Anschein nach Dinge vertreten wurden, die ihn aufs schärfste herausfordern mußten. Es handelt sich für ihn nicht etwa um den Versuch dieser seiner eigenen Partei in ihrer Auseinandersetzung mit den anderen hilfreich beizuspringen, aber auch nicht darum schlichtend und friedestiftend zwischen sie und die Andern, die sich nach Apollos und Petrus nannten (1, 12), hineinzutreten. Die Frage, wer unter diesen Gruppen verhältnismäßig am meisten Recht habe und die andere Frage, wie die Streitenden versöhnt werden könnten, sind ihm offenbar ganz sekundär gegenüber der Notwendigkeit, allen miteinander klar zu machen, daß das unter ihnen aufgerichtete Zeugnis von Christus im Unterschied zu den Erscheinungen des bunt bewegten religiösen Jahrmarktes, in dessen Mitte sich das christliche Gemeindeleben der Korinther abspielte, überhaupt nicht dazu geeignet sei, zu einer Sache, zu einer Idee, zu einem Programm, zu einem Anlaß geistiger Kraftentfaltung und geistlichen Heroentums gemacht zu werden, wie dies offenbar das Wesen aller noch so gut gemeinten und tief begründeten religiösen Schulbildungen und Bewegungen ist. Das *πρῶτον ψεῦδος* der korinthischen Zustände in dieser Hinsicht liegt für Paulus schon in der Kühnheit, Sicherheit und Begeisterung, mit der man hier statt an Gott an seinen eigenen Glauben an Gott und an den bestimmten Führer und Helden glaubt, in der Verwechslung des Glaubens mit bestimmten menschlichen Erlebnissen,

Überzeugungen, Tendenzen und Thesen, deren besonderer menschlicher Inhalt folgerichtig die Erinnerung an besondere menschliche Namen unvermeidlich macht. Das Zeugnis von Christo droht in Korinth zu einem Gegenstand menschlichen Betätigungsdranges zu werden, zu einem Vehikel des echt menschlichen Bedürfnisses zu führen und geführt zu werden. „Niemand rühme sich eines Menschen!" (3, 21) lautet dem gegenüber der Kanon des Paulus oder positiv ausgedrückt: „Wer sich rühme, der rühme sich des Herrn!" (1, 31). Wir verkündigen den Christus, der den Berufenen Gottes Kraft und Gottes Weisheit ist (1, 24). Man richte doch nicht vor der Zeit, d. h. man nehme letzte Entscheidungen über den Wert oder Unwert eigener und überhaupt menschlicher Erfahrungen und Erwägungen nicht vorweg durch allzu resolute eigene Entschließungen; denn eines jeden Lob oder Lohn wird ihm von Gott zuteil werden (4, 5). Dieses *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* ist offenbar der heimliche Nerv dieses ganzen (und vielleicht nicht nur dieses) Abschnittes. Die Wahrheit und die Würde des Zeugnisses von Christus liegt in dem, was in ihm dem Menschen begegnet, *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* begegnet, nicht was er als Mensch dabei wird und daraus macht, nicht in dem *λόγος* oder in der *γνῶσις*, mit der der Mensch es aufnimmt. „Das Reich Gottes steht in keinem *λόγος* (in keiner subjektiven Verfassung des Menschen) sondern in *δύναμις* (ich interpretiere: in der Freiheit Gottes der Herr zu sein und zu bleiben)." (4, 20). „Einen andern Grund kann niemand legen, als der gelegt ist: Jesus Christus" (3, 11). Gott bleibt immer Subjekt in dem Verhältnis, das durch dieses Zeugnis geschaffen wird. Er verwandelt sich nicht in das Objekt, in das Haben, Rechthaben, das letzte Wort haben des Menschen, sonst ist es nicht mehr dieses Zeugnis und dieses Verhältnis. „Wer gibt dir einen Vorrang? was hast du, das du nicht empfangen hast? wenn du es auch empfangen hast, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen hättest?" (4, 7). „Ist Paulus für euch gekreuzigt oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft?" fragt er (1, 13) seine eigenen Verehrer. Zeigt ihr nicht durch eure Parolen: Ich bin paulinisch! ich bin apollinisch! daß ihr noch *σαρκικοί* seid *καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε* und noch nicht begriffen habt, wer euch zu dem gemacht hat, was ihr seid? Was ist Apollos? Was ist Paulus? (3, 3—5). Was können überhaupt Menschen mit ihren Namen, Standpunkten und Sonderrichtungen sein? Diener im besten Fall, durch deren Zeugnis der Glauben erweckt wird, ein jeder nach der ihm von dem gemeinsamen Herrn zugeteilten besonderen Gabe! antwortet Paulus (3, 5). Gottes Mitarbeiter sind wir (3, 9 der Ton liegt auf dem ersten und nicht, wie man neuerdings gern ausgelegt hat, auf dem zweiten Wort) Diener Christi

und Haushalter der Geheimnisse *Gottes* (4, 1), und ihr, die ihr auf unsere Namen schwören zu dürfen oder zu müssen meint, ihr seid Gottes Acker, Gottes Bauwerk (3, 9), des heiligen Gottes Tempel, der um dieses allein Heiligen willen nicht durch überhebliche Selbsttäuschung geschändet werden darf (3, 16—17). Pflanzen und begießen können wir Menschen ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός (3, 6—7) und das Feuer des Gerichts, in dem es offenbar wird, was unser Tun wert oder nicht wert ist, ergeht ausnahmslos über uns alle und wir müssen uns darauf gefaßt machen, unser ganzes Werk untergehen zu sehen, froh diesem Feuer selbst zu entrinnen, gerettet zu werden nicht wegen, sondern trotz unseres so erbaulichen Tuns (3, 12—15). Also *darum* beanstandet Paulus die Parteiungen der Korinther: sie nehmen damit Gott das Seinige, sein Urteilsrecht, seine Ehre, seine Freiheit. Sie stehen doch nicht im Dienst und Eigentum des Paulus, Apollo oder Petrus, im Gegenteil, das alles ist euer, in Christus zu euren Füßen, zu eurem Dienst, euer Eigentum, wie Welt, Leben, Tod, Gegenwart, Zukunft euer sind, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes! (3, 21—23). Ihr konntet und solltet unser Zeugnis annehmen, dessen Inhalt ja des Menschen Unmittelbarkeit zu Gott ist, den Zeugen aber dankbar entlassen, nachdem er Gott seinen Dienst geleistet an euch und demselben Gott die Ehre geben! Und nun läßt es Paulus nicht etwa gelten als Bescheidenheit und Demut, als Äußerung einer natürlichen und berechtigten Hilfsbedürftigkeit, daß die Korinther von diesem Alles ist euer! von dieser Souveränität gegenüber aller menschlichen Führer- und Gefolgschaft keinen Gebrauch machen, sondern sich in bewußter Weise unter diese und jene Fahne stellen. *Nicht* als einen Beweis ihrer Schwachheit beurteilt er diesen Vorgang, sondern als eine Äußerung des, wenn auch unter der Sonne der christlichen Gnade, geschwellten Selbst- und Kraftbewußtseins des homo religiosus. Mit solchen religiösen Bewegungen, mit solchem Kultus menschlicher Programme und Namen bläht man, weit entfernt von wirklicher Demut, sich *selbst* auf gegenüber anderen nicht zur Schule oder Klique Gehörenden. εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου. (4, 6). Es kommt darin nur zum Ausdruck, daß man nicht mehr weiß, daß man alles, was man ist und empfangen hat, von *Gott* empfangen hat, daß man sich satt, reich, ein Herr fühlt — sehr im Gegensatz zu dem, als was die, auf die ihr euch beruft, sich fühlen, setzt Paulus hinzu: Ich wollte wohl auch ein solcher Herr sein wie ihr! (4, 8). Seltsame Umkehrung: Während ihr euch begeistert und berauscht und erhitzt an dem, was ihr durch uns empfangen habt, stehen wir selbst, die Boten und Überbringer, da als ἔσχατοι, als zum Tod Verurteilte, ein Theater vor der Welt, den Engeln

und Menschen, Narren um Christi willen, während ihr in demselben Christus so verständig, so alles besser wissend seid, stark wo wir schwach, in Ehren wo wir in Schanden sind .... Sündenböcke der ganzen Welt, ein Abschaum des Ganzen! (4, 9—13). Das sind die religiösen Persönlichkeiten, in deren Bewunderung und unter deren Fahne die Korinther es selber so herrlich weit gebracht und darüber die Ehrfurcht vor Gott vergessen und so das, was diese Persönlichkeiten ihnen in Wirklichkeit gebracht, verloren haben! Die Mahnung, die diese Gedankenreihe abschließt, ist verhältnismäßig einfach, sie lautet: Besinnung, Umkehr zur Sache, aber zur Sache Gottes jetzt, zu dem Ursprung ihrer Christlichkeit, zu ihrer Erzeugung in Christus, die Paulus für sich in Anspruch nehmen darf bis die „tausend Schulmeister" über sie gekommen sind (4, 15). Als Aufruf zurückzukehren zum Paulinismus wäre dies eine Verleugnung alles dessen, was oben gesagt ist; es ist aber nur insofern ein Aufruf zum Paulinismus, als das letzte Stück des Paulinismus in seiner eigenen Streichung und Aufhebung besteht. „Ich ermahne euch, werdet meine Nachfolger!" (4, 16). Der Zusammenhang macht das doch unzweideutig klar: Steigt herunter von der Weisheit, der Sattheit, dem Reichtum, dem königlichen Bewußtsein, das euch als Christen jetzt erfüllt, herunter von dem Glanz eurer allzu hellenistischen Christlichkeit, in die ihr hereingeraten seid und wenn sie auch unter paulinischer Flagge führe, herunter in die Torheit und Schande Christi, wo die Wahrheit ist, wo nicht der Mensch, auch nicht der christliche Mensch, sondern Gott groß ist, dort bin ich, Paulus, euer Vater in Christus zu finden. — Die grundsätzliche Bedeutung dieser merkwürdigen Parenese, die ich im wesentlichen nach Kap. 3 und 4 wiedergegeben habe, ergibt sich in der Hauptsache aus Kap. 1 und 2, auf die darum zurückzublicken ist. Hier formuliert Paulus die Voraussetzung jener Mahnrede auch theoretisch. Das Zeugnis von Christus eignet sich darum nicht zum Gegenstand religiöser Kraft- und Glanzleistungen, wie die hellenistische Religionswelt sie liebte, weil es zu allem menschlich betrachtet Großen, Achtbaren, Staunenswerten schlechthin im Verhältnis eines Entweder-Oder, Paulus sagt: im Verhältnis von *μωρία* Narrheit, Torheit zu *σοφία* steht. *Σοφία* ist es nur als Weisheit Gottes, nicht als Weisheit irgend eines Menschen. Wer mit den Hellenen Weisheit sucht, eigene Weisheit, die man auf eine Fahne schreibt, mit der man auftreten, mit der man rechthaben, mit der man es zu etwas bringen kann, der kommt hier so wenig auf seine Rechnung, wie wenn er hier mit den Juden nach *σημεῖα*, nach den sichtbaren Zeichen des erschienenen Menschensohnes suchen wollte. Er findet nur Torheit, nur das total Unverständliche, wie

der andere, der Jude, hier nur Ärgernis, Enttäuschung über die offenkundige Abwesenheit majestätischer Herrlichkeitszeichen findet (1, 22—23). Eben als Weisheit Gottes ist das Zeugnis von Christus in gänzliche Verborgenheit gehüllt, entzogen jedem dreist-naiven Begreifen- und Ergreifenwollen. Es ist das Wort vom Kreuz (1, 18), von dem Heil, das nur bei Gott ist, das nur von Gott, immer wieder nur von Gott zu uns kommen kann. So stehen ja die Dinge auf der Wage, im Kreuze Christi, das der Mittelpunkt des Zeugnisses von ihm ist: so daß auf der einen Seite der Tod das Letzte, das absolut Letzte ist, das wir sehen und verstehen können, auf der andern Seite das Leben, von dem wir nichts gar nichts wissen, das wir nur als das Leben G o t t e s selbst begreifen können, ohne doch auch nur das mindeste mehr in Händen zu haben als einen leeren Begriff — abgesehen von der Fülle, die Gott allein gibt und seine Offenbarung in der Auferstehung. Aber Paulus redet in diesem Abschnitt sicher absichtlich noch nicht von der Auferstehung. Das Wort vom Kreuz soll hier der religiösen Vitalität der Korinther gegenüber geltend gemacht werden in seiner erbarmungslosen Negativität als das unauflösbare Paradoxon, als der Engel mit dem blitzenden Schwert vor der Pforte des v e r s c h l o s s e n e n Paradieses. Schneidend scharf tönt es, wenn er 1, 17 sagt, daß jede Verkündigung des Evangeliums als *σοφία λόγου* (als Lebensweisheit darf man hier vielleicht sinngemäß übersetzen) eine „Entleerung des Kreuzes Christi" ist, wenn er 1, 18 erklärt, daß die *δύναμις θεοῦ* die königliche Freiheit Gottes, die den Geretteten das Heil schafft und gibt, in den Augen derer, die verloren gehen nur *μωρία* Torheit sein kann, daß Gott die Weisheit der Weisen verdirbt und den Verstand der Verständigen vernichtet (1, 19), wenn er fast höhnisch fragt: „Wo ist da ein Weiser? wo ein Schriftgelehrter, wo ein Forscher dieser Welt; hat nicht Gott die Weisheit der Welt zum Narren gehalten?" (1, 20), wenn er sagt, daß nach der Weisheit Gottes die Welt mit ihrer Weisheit Gott nicht erkennen sollte (1, 21). So exklusiv soll das Heil, von dem die Christusbotschaft zeugt, als das Heil Gottes verstanden werden. Das ist der Ernst, der dem christlichen Verhältnis zu Gott eigen ist, daß die Dinge zwischen Gott und den Menschen so stehen. Diesen Ernst dürften vielleicht die Korinther, trotz allem, was an *λόγος, γνῶσις, χαρίσματα* an ihnen zu erkennen ist oder vielleicht gerade, weil sie nur allzu reich sind an alledem und arm gerade in diesem ihrem Reichtum, noch nicht begriffen haben. Das etwas Positivere, das Paulus nun weiter sagt, ist jedenfalls nicht geeignet hier rasche Beruhigung zu schaffen. Er hat ja schon 1, 18 keinen Zweifel darüber gelassen: Das Wort vom Kreuz ist Kraft Gottes zur E r r e t t u n g, aber, aber — das Wort vom K r e u z, kein anderes, das Wort das

den Verlorenen *Torheit*, *nur* Torheit ist. Er sagt nun (1, 21), daß es allerdings das Wohlgefallen Gottes ist die Glaubenden zu retten, aber durch die μωρία τοῦ κηρύγματος durch *das* an der Verkündigung, was dem Nichtglaubenden nur als Verkehrtheit erscheinen kann. Glauben heißt also durchaus diese *Verkehrtheit* glauben und Verkündigen den *gekreuzigten* Christus verkündigen und *das* sind die *berufenen* Juden und Hellenen, denen da, wo sie als Juden und Hellenen an sich nur Ärgernis und Torheit finden können, nicht etwa eine höhere oder tiefere Einsicht sich erschließt, sondern Christus, *Gottes* Kraft, *Gottes* Weisheit begegnet (1, 22—25). Es ist, sobald wir als Zuschauer, als Außenstehende diese Gedankengänge nachzudenken versuchen — und Zuschauer und Außenstehende sind wir hier zunächst und immer wieder alle — sehr wenig tröstlich, wenn Paulus nun (1, 25) fortfährt: Die *Torheit* Gottes — das Einzige, was wir von uns aus von Gott zu fassen bekommen: daß an ihm unsere Gedanken zuschanden, zu Torheit werden (und das liegt nicht nur an unserem Unvermögen, sondern auch an Gottes Willen und Anordnung, 1, 21), *das* ist weiser als die Menschen, Gottes *Schwachheit* (jene unheimliche Leere, in die uns Gott entrückt, wenn wirklich das Kreuz zum Kriterium der Gotteserkenntnis wird), *das* ist stärker als die Menschen. Wo stehen wir dann? Wo bleibt uns dann Luft zwischen Himmel und Erde? Was heißt dann Errettung? — Und nun illustriert Paulus diese Not — wir können es kaum anders nennen — an der schon erwähnten in der Hauptsache proletarischen Zusammensetzung der Gemeinde. Sie wird ihm zum Gleichnis für das Paradox der christlichen Erwählung, auf der ja ihre Christlichkeit beruht und die doch die Vitalität, den Adlerflug, den Elan, mit der sie ihre Christlichkeit pflegen und behüten, so bedrohlich in Frage stellt: Erwählt ist ja immer das Törichte in der Welt, das Schwache, das Unedle, das Verächtliche in der Welt und beschämt die Weisen, beschämt das Starke. Gott erwählt, heißt es 1, 28 in philosophierender Wendung, die μὴ ὄντα das Nichtseiende und hebt das Seiende auf. Und das alles (1, 29), damit kein Fleisch sich vor ihm rühmen könne. Aus diesem Gott aber, also aus dem Gott der das Nichtseiende erwählt *seid ihr* (ὑμεῖς ἐστε), habt ihr das Sein in Christus Jesus (Weizsäcker), zur σοφία ἀπὸ θεοῦ ist euch dieses geworden, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung, zur Erlösung, bei der man sich nur des Herrn rühmen kann (1, 30—31). Das ist nun freilich die Fülle, das Positive, das Schöpferische, das die Korinther zu Christen gemacht hat. Aber es ist nicht die Fülle ihres Besitzes, von λόγος, γνῶσις und χαρίσματα kann hier wohl nicht die Rede sein, sondern die Fülle der Offenbarung, die Weisheit in Gottes Torheit, die Kraft in Gottes

Schwäche, die Fülle in dem luftleeren Raum, der eben nur durch die Wirklichkeit, durch das wirkliche Reden und Handeln Gottes selbst erfüllt werden kann. Dieses wirkliche Reden und Handeln Gottes an dieser Stelle ist der Inhalt des Zeugnisses von Christus, das unter den Korinthern aufgerichtet ist. Dahin will Paulus sie, um sie fest werden zu sehen, zurückführen. — Die zweite Illustration dieser hoffnungsvollen Not (2, 1—5) ist die Erinnerung an die Verkündigung des Paulus selbst, die einst das Instrument der den Korinthern widerfahrenen Berufung war. Was geschah da? Weisheit? Hohe Worte? Überredende Worte! Nichts von alledem. Sondern da war auf seiner Seite Schwachheit, Furcht und Zittern. Ein imponierender Apostel wäre als solcher kein Apostel. Ein menschlich gewinnendes Zeugnis wäre als solches kein christliches Zeugnis. Das Imponierende, das menschlich Gewinnende mag auf seinem Boden seine Notwendigkeit und sein Recht haben, vom Apostel und dessen Zeugnis muß es immer sozusagen subtrahiert werden: jenseits dieser seiner Größe, dort wo er in seinem eigenen Namen und Auftrag nichts mehr zu sagen hat, dort fängt das Christliche an, das Zeugnis von Christus dem Gekreuzigten auf Seite des Redenden und der Glaube, der nicht Menschenweisheit sondern Gotteskraft ist, auf Seite des Hörenden, der Beweis des Geistes und der Kraft (3, 4). Anders als mit diesem Argument, auf das man sich nicht berufen kann, meint Paulus nicht nach Korinth gekommen zu sein. Was nicht auf dem Boden dieses Argumentes gewachsen ist, das ist, die Korinther sollen es wissen, nicht die legitime Fortsetzung der durch seine Verkündigung geweckten Christlichkeit. Und nun treibt der Schluß des 2. Kapitels 6—16 diese grundsätzliche Anschauung auf ihre letzte Spitze. Die Weisheit, die wir reden, wenn wir von der Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung reden, ist Weisheit für die Vollkommenen, die *τέλειοι*, Weisheit und Geheimnis im Verborgenen (2, 6—7). Aber wohlverstanden: In diese Weisheit dringt man nun nicht etwa doch ein durch die Weihe esoterischer Erkenntnis und dergleichen. Zu ihr führt nun nicht etwa doch ein Weg, nämlich ein christlich spekulativer, und die Vollkommenen, die sie besitzen, sind auch in der höheren Welt der Geister und Dämonen, der *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* nicht zu suchen. Auch das sog. Dämonische ist also nach Paulus nicht etwa das Organ für die Offenbarung. Um die Weisheit Gottes handelt es sich ja. Ihr gegenüber versagt mit der unteren menschlichen auch die höhere dämonische Welt und wenig hülfe es uns, wenn wir etwa als Menschen zu ihren Einsichten vorstoßen könnten. In der Verwerfung und Kreuzigung Christi haben gerade die höchsten und besten Weltkräfte ihre Blindheit für Gott bewiesen. Sondern: Was kein Auge gesehen

und was kein Ohr gehört und in keines Menschenherz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben! zitiert Paulus aus unbekannter Quelle (2, 9). Subjekt der Erkenntnis Gottes kann nur Gott selber sein: Der Geist, den Gott gibt und der als Gottesgeist die „Tiefen Gottes" erforscht, die er allein kennen kann (2, 10—11). Als Empfänger des Geistes Gottes erkennen wir, was uns von Gott geschenkt ist in Christus dem Gekreuzigten. Als solche und zu solchen reden wir auch. Die Voraussetzung allen Redens und Hörens in der christlichen Gemeinde ist das *πνεῦμα*, das hier den Mund, dort die Ohren öffnet. Das dritte Ausgeschlossene aber ist die Weisheit, über die nicht der Geist mit dem Geiste, sondern der Mensch mit dem andern Menschen sich unterhält. Beweglich klagt Paulus (3, 1—2) darüber, daß es ihm offenbar noch nicht gelungen ist, im Geist zu ihnen zu reden, aus dem Geist von ihnen verstanden zu werden. Als Fleischlichen, als Unmündigen in Christus hat er ihnen Milch, nicht feste Speise zu essen gegeben, nicht aus pädagogischer Absicht, wie man ganz sinn- und zusammenhanglos hier gewöhnlich interpretiert, sondern weil sie, die Korinther, noch nicht in der Lage waren, sein Wort als Gotteswort zu hören, (*οὐκ ἠδυνήθην* heißt: ich habe es nicht fertig gebracht, es ist mir nicht gelungen. Nicht die Absicht, aber der leidige Erfolg war der, daß er ihnen *γάλα* statt *βρῶμα* gab) weil sie bedauerlicherweise daraus wieder *ἀνθρωπίνη σοφία*, eine neue Philosophie oder Theologie zu hören meinten, wo es ihm dem Paulus um das Zeugnis von Gottes Selbstoffenbarung ging. Ein christlicher Pneumatiker wäre im Unterschied zu dem, was sie wertschätzen und pflegen, ein Mann, der den *νοῦς Χριστοῦ* (2, 16) hat, die Erkenntnis bei der Gott nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt ist. Ihnen also wollte diese feste Speise, die er, Paulus, ihnen einst tatsächlich gab, noch nicht eingehen. Ihr Unvermögen (3, 2) verwandelte die ihnen gebotene *σοφία ἀπὸ θεοῦ* in Menschenweisheit. Daß es auch jetzt noch so mit ihnen steht, zeigt jenes Parteitreiben, von dem das 3. und 4. Kapitel redet. Das ist das tief Unzulängliche und Unbefriedigende ihrer Situation, das ihnen Paulus bei aller Anerkennung dessen, was anzuerkennen ist, vor allem aufdecken, über das er ihnen hinweghelfen möchte. Es handelt sich im Christentum, speziell in der christlichen Erkenntnis, nicht um dies und das, nicht um Dinge und wenn es die letzten Dinge wären, sondern um das Entweder-Oder, um das Verständnis oder Nichtverständnis der drei Worte *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*. Das ist die Richtung, in der Paulus I. Kor. 1—4, wenn nicht alles täuscht, redet. Sollten Position und Gegenposition im Streit um die Auferstehung, den I. Kor. 15 bringen wird, nicht schon hier in den Umrissen sichtbar werden?

Wir wenden uns nun zunächst zu Kapitel 5 und 6, die das Gemeinsame haben, daß die Kritik des Paulus an der korinthischen Christlichkeit einen vorwiegend ethischen Charakter annimmt. Die praktische Parenese geht hier im Unterschied zum vorhergehenden Abschnitt voran (5, 1—6, 11), die prinzipiellen Gesichtspunkte folgen (6, 12—20), vorbereitet allerdings durch die wichtigen Erläuterungen (5, 6—13 und 6, 8—11). Zwei konkrete *Anlässe* sind es, die Paulus Anlaß zum Einspruch geben. Das erste ist die Tatsache, daß die Gemeinde es geschehen läßt, daß einer aus ihrer Mitte eine auch nach heidnischem Empfinden und nach römischem Recht unstatthafte Ehe eingegangen ist (5, 1). Das andere die Tatsache, daß die Gemeinde keinen Anstoß daran nimmt, wenn ihre Glieder im Falle von Rechtsstreitigkeiten untereinander die heidnischen Richter anrufen (6, 1). Die Behandlung beider Fälle ist ganz analog. Beide bedeuten nach seiner Auffassung ein bedauerliches Vergessen auf Seiten der Korinther. „Wisset ihr nicht?" wird immer wieder gefragt (5, 6; 6, 2, 9, 15, 16, 19). Ein dringendes Zurückrufen zu selbstverständlichen Voraussetzungen ist der Tenor des ganzen Abschnittes. Vergessen ist, daß es eine Art der Entfaltung der menschlichen Vitalität gibt, die in den christlichen Gemeinden, nur hier, aber hier absolut unmöglich und ausgeschlossen ist, daß die Gemeinde krank ist, wenn sie gegen solches Sichselbstausleben des Menschen, so natürlich und begreiflich es sonst ist, so wenig man sich wundern kann, es überall stattfinden zu sehen, in ihrer Mitte nicht reagiert. Nicht um die ὕβρις des religiösen Menschen handelt es sich hier, wie in Kapitel 1—4, sondern wir befinden uns einige Stufen tiefer, bei der Sexualität und bei den βιωτικά (6, 3) den Mein- und Dein-Interessen desselben Menschen. Aber alle diese Dinge liegen für Paulus bei aller Verschiedenheit grundsätzlich auf ein und derselben Linie; die Art, wie er in 5, 1 von denen, die das Reich Gottes ἐν λόγῳ finden (4, 20), unvermittelt auf den Blutschänder zu sprechen kommt, redet in dieser Hinsicht deutlich. Es handelt sich hier wie dort um dasselbe: Kapitel 1 bis 4 sind *auch* ethisch zu verstehen und was in Kapitel 5 bis 6 beanstandet wird, ist *auch* ein Mangel an Erkenntnis. Vergessen ist auf Seite der Korinther hier wie dort, daß die christliche Gemeinde in Bezug auf Logos *und* Ethos die Krisis des natürlichen wildwachsenden Menschen und seiner geistigen und weniger geistigen Lebenskraft ist. Sie *ist* es. Paulus redet davon nicht im Imperativ oder Optativ sondern im *Indikativ*. Ein grundsätzlich Anderes, Neues ist da auf dem Plan, wo die Gemeinde ist. Ihr seid ἄζυμοι „Ungesäuerte" heißt es 5, 7 mit Anspielung auf das alttestamentliche Gebot, daß zur Passahzeit nicht nur kein gesäuertes Brot gegessen, sondern überhaupt kein Sauerteig vorhanden sein durfte. Ihr *seid*

ἄζυμοι und unser Osterlamm i s t geschlachtet: Christus. Und noch deutlicher und teilweise ohne Bild (6, 11): a b e r ihr seid abgewaschen, a b e r ihr seid geheilt, a b e r ihr seid gerecht gemacht durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes. (Man beachte das dreimalige ἀλλά, mit dem hier diese Aussagen kategorisch von dem Vorhergehenden abgehoben werden.) Dieses andere Neue, das hier geltend gemacht wird, ist nach Paulus eine unerhörte, unermeßliche Verheißung, unter die die Gemeinde gestellt ist. Man darf diese positive Seite der Sache auch hier nicht übersehen. „Laßt uns Passah feiern ..... mit dem Süßteig der Reinheit und Wahrheit!" ruft er auch in dem wesentlich schärfer gehaltenen Kapitel 5 (v 8) mit einer verhaltenen Freudigkeit: Wacht auf, der Ostertag ist d a! Und der Gesichtspunkt, unter dem er die Besprechung der Prozeßfrage sofort eröffnet (6, 2), ist womöglich noch kühner und freudiger: Die Christen als solche sind nicht nur wie 2, 15 vorgesehen grundsätzlich in der L a g e, sondern dazu b e r u f e n über die Welt, ja über die Engel zu richten, die Geister zu prüfen und zu unterscheiden, letzte klarste Wahrheit zu erkennen und auszusprechen. Aber diese hohe Verheißung ist dann allerdings als solche auch das Gericht, unter dem die Gemeinde steht; sofern sie sich nicht an ihr realisiert, wird sie ihr notwendig zur Anklage und zum Urteil. Man kann aber nicht Passah halten im alten Sauerteig. Die Ungerechten werden das Reich Gottes nicht ererben (6, 9). Man bemerke, daß sich diese Anklagen nicht moralisierend gegen die Sünden der Welt richten. 5, 9—13 redet da sehr deutlich: Wie komme es ihm zu über die draußen zu richten? „Habt ihr nicht die drinnen zu richten?" (5, 12). Die Majestät der Forderung und der Drohung, die hier aufgerichtet wird, ist ja denen draußen verborgen, wie ihnen nach 2, 14 ja auch die Weisheit Gottes verborgen, lauter Torheit ist. Es handelt sich also bei der neuen Negation, die hier sichtbar wird, nicht darum, die Welt zu kritisieren, sich über sie zu überheben, die Christen vor den Heiden auszuzeichnen. Die Christen können und sollen nicht aus der Welt hinaus gehen (5, 10). Es handelt sich darum das Recht G o t t e s zur Geltung zu bringen. Das ist's was in der ch r i st l i ch e n G e m e i n d e zu geschehen hat. Sie ist der Ort in der Welt (i n der Welt), wo das Recht Gottes und darum die Anklage und das Urteil über das Unrecht der Menschen an den Tag kommt. Man bemerke ferner, daß diese Anklage sich auch nicht moralisierend gegen die Einzelnen, die sich verfehlt haben, wendet. Sie richtet sich gegen die Gemeinde als solche und lautet: Sie, die Gemeinde ist nicht, was sie doch in Christus i st! Sie hat den Instinkt nicht dafür, daß sie ohne Pharisäismus, einfach aus Sachlichkeit, trauernd über solche Notwendigkeit, ein Glied wie

jenen Blutschänder von ihrem Leibe abhauen müßte (5, 2), nicht um Gottes Urteil über ihn eigenmächtig vorwegzunehmen, sondern daß hier im Fleisch Gottes Ehre, soviel an ihr liegt, nicht befleckt werde (5, 5). Und sie hat den Instinkt nicht dafür, daß sie ohne Himmlisches und Irdisches zu vermengen, nicht ruhig zusehen darf, wie ihre Glieder ein Recht und einen Richterspruch anrufen, die sie, die Gemeinde, in ihrer Würde und Geltung nicht mit letztem Ernst anerkennen kann. Paulus sagt es schärfer: die sie verachten muß! (6, 4). Warum bringt sie die Kraft nicht auf aus eigenen Mitteln über solche Streitigkeiten über Mein und Dein Herr zu werden (6, 5)? Ja warum kommt es überhaupt in ihrer Mitte zu solchen Streitigkeiten? Warum wird hier nicht lieber Unrecht erlitten als Unrecht getan? (6, 7). An die Anklage schließt sich 5, 3—5 die ausdrückliche Weisung, mit dem Schuldigen in der geschilderten Weise zu verfahren. Er, Paulus, will, leiblich abwesend, im Geiste unter ihnen sein, den furchtbaren Reinigungsakt selbst vollziehen, die Übergabe des Rebellen an den Satan, die auch ihn allein retten kann. Denn nur wenn das Gericht im Fleisch vollzogen wird, kann der Geist gerettet werden am Tage des Gerichts. Die Gemeinde ist es nicht sowohl sich selbst, als ihrem Herrn und insofern gerade ihren unwürdigen und unmöglichen Mitgliedern schuldig, das Entweder-Oder nicht nur mit Worten, sondern durch weithin sichtbare und bedeutsame Taten zu vollziehen. — Im zweiten Fall hat Paulus keine ausdrückliche Weisung gegeben. Man wird nicht finden, daß er seine Meinung über das, was geschehen sollte, darum in weniger verbindlicher und dringlicher Weise ausgesprochen habe. 6, 12—20 entwickeln im besonderen Blick auf den ersten Fall das Prinzipielle dieses Abschnittes. Es klingt wie wenn er auf einen unausgesprochenen Einwand antwortete, wenn er 6, 12 neu einsetzt mit dem *πάντα μοι ἔξεστιν*: ich habe Macht über alles. Das war nach 2, 15 3, 21 6, 2 des Paulus eigene Verkündigung. Sollte das bedeuten, daß der Christ zum Herrn aller Dinge gemacht, in Christus das Recht und wohl gar die Pflicht habe nun einfach wieder ein Mensch zu sein wie alle andern Menschen, seine Persönlichkeit durchzusetzen, seine Triebe zu befriedigen, sein Recht zu suchen, wo er es findet? Offenbar so wenig, wie Gott seine Allmacht und Freiheit dazu gebrauchen kann, irgendwo und irgendwie nicht mehr Gott zu sein. Paulus gibt zunächst zwei vorläufige Antworten 6, 12: *οὐ πάντα συμφέρει*, sagt er zuerst: Es nützt nicht alles und dann (zur Erklärung dessen, was er für unnütz hält): Es soll nichts Macht über mich gewinnen. Die Grenze meiner *ἐξουσία* über alles ist genau da, wo ich eben Macht über die Dinge habe, wo sie nicht umschlägt in die Macht der Dinge über mich. Wo das geschieht, was in Korinth geschieht, da haben eben die Dinge Macht

über die Menschen gewonnen. Was man dort für Freiheit hält, ist in Wahrheit Sklaverei. Aber diese Antwort ist nur vorbereitend; die entscheidende folgt erst: Der Mensch ist in seinem irdischen Dasein nicht nur κοιλία, er vegetiert nicht nur, er ist σῶμα, er ist in und mit seiner vegetativen Leiblichkeit von Gott geschaffen und für Gott bestimmt. Ist die κοιλια vergänglich, unterliegt sie von Gottes wegen dem Gericht des Todes, so gebührt das σῶμα dem Herrn, den Gott auferweckt hat, wie er auch uns, unser σῶμα auferwecken wird durch die Kraft dieses Herrn (6, 13—14). Unsere σώματα, unsere Leiblichkeit als Gottes Werk und Eigentum (als solches freilich jetzt und hier unsichtbar) sind Glieder am Leib des auferstandenen Christus, ein Geist mit ihm. Hurerei und alle menschliche Hybris bedeutet aber, daß nicht nur unser Vergängliches, sondern auch unser Unvergängliches preisgegeben wird. Christi Glieder werden in den Gliedern der Hure ein Fleisch mit ihm (6, 15—17). Das ist die große Unmöglichkeit der losgelassenen menschlichen Vitalität: das Herunterziehen in den Staub nicht nur des Menschen, sondern (Paulus hat sich nach 6, 15 nicht vor diesem Gedanken gescheut) des H e r r n , seine Gefangennahme durch die Materie, durch ein Irdisches, durch ein Ding. Die ἐξουσία Gottes darf nicht bedroht werden, das ist's, was unserer ἐξουσία (6, 12) eherne Schranken stecken muß. Und sie wird bedroht, wo der Mensch immer noch meint, sich ausleben zu dürfen. Christi Recht auf uns und damit Christus selbst wird dann untergeordnet dem Weltrecht. Daß Paulus diese Gefahr in der sexuellen Losgelassenheit und Willkür in besonders grauenhafter Weise aktuell gesehen hat, ist nach 6, 18 mit seinem φεύγετε τὴν πορνείαν nicht zu übersehen. Es tritt aber auch bei dieser ganz speziellen Zuspitzung dieser merkwürdigen Stelle das Grundsätzliche klar hervor: Wir haben unser irdisches Dasein, unser σῶμα eben nicht als eine Gelegenheit uns auszuleben aufzufassen, in keinem Sinn. Wir sind nicht unsere eigenen Herrn. Οὐκ ἔστε ἑαυτῶν. Wir sind vielmehr teuer erkauft. Wir gehören einem Andern. Wir haben einen Herrn. Der Heilige Geist wohnt in uns, sein Tempel sind wir. Gott zu preisen mit unserm Leib und mit unserm Geist, dazu haben wir unser Dasein (6, 19—20). Darum und daher der Einspruch und die Forderung, die Paulus 5, 1—6, 11 erhoben hatte. Es dürfte deutlich sein, daß und inwiefern sich dieser Abschnitt mit seinem eigenartigen Ernst, mit seiner stellenweise und besonders am Schluß unheimlichen Schärfe sinngemäß an den vorigen angliedert. Das blitzende Schwert des ἀπὸ τοῦ θεοῦ, das doch als die christliche Wahrheit über den religiösen Velleitäten der Korinther auftauchte, es erscheint hier anklagend und drohend über ihrem natürlichen Leben, das sie durch das paulinische πάντα μοι ἔξεστιν gesichert oder gar gekräftigt fühlten.

Das Christentum bringt nicht Ruhe sondern Unruhe in das natürliche Leben, es verwandelt es zum σῶμα Χριστοῦ, zum Glied am Leibe des auferstandenen Herrn, der als solcher geheiligt werden soll. Paulus stellt dem Lebensdrang des Menschen gegenüber die unerschütterliche Wahrheit, daß er nicht tun kann, was er will, die unabweisliche Frage, ob und wie in seinem Tun der Herr geehrt oder verunehrt werde. Eine Hand hat nach dem Menschen gegriffen, die ihn nicht wieder loslassen wird. Paulus verfolgt auch dieses Thema nicht weiter. Es ist kein selbständiges Thema, sondern ein Paradigma wie das vorige. Wieder ist von einer neuen Seite etwas von dem in Umrissen sichtbar geworden, was er Kapitel 15 als *ἀνάστασις νεκρῶν* verkündigen wird.

Kapitel 7 bildet einen Abschnitt für sich. Eine unausgesprochene Frage ist in der Luft gerade nach dem unmittelbar vorangegangenen. Wenn es denn dem Menschen in Christus verwehrt ist, sich auszuleben, wenn das Gebiet der Sexualität das ist, auf dem die Gefahr ganz besonders groß ist, es doch zu tun, wenn denn um der Ehre Gottes willen gerade hier zu bedenken ist, daß das *πάντα μοι ἔξεστιν* seine innere notwendige Schranke hat, muß dann der Kampf gegen die menschliche Willkür und Überheblichkeit — nicht auch und vielleicht vor allem zum Kampf gegen a l l e Sexualität, zum Kampf gegen die Ehe werden? denn was unterscheidet etwa die Gefangenschaft, in der der Mensch sich selbst und seinen himmlischen Herrn durch Hurerei verwickelt, von der, die doch auch in bürgerlich geordneten sexuellen Verhältnissen stattfindet. Lohnt es sich, wenn denn einmal die Heiligkeit des von Gott geschaffenen und für Gott bestimmten Leibes, sein Warten auf die Auferstehung erkannt ist, hier, gerade hier haltzumachen und nachsichtig zu werden? Das war die Frage, die offenbar von einer Richtung innerhalb der an Richtungen so reichen korinthischen Gemeinde mehr oder weniger kraftvoll verneint wurde. Man forderte und übte nach 7, 3 sexuelle Enthaltsamkeit in der Ehe, man löste nach 7, 12, 13 solche Ehen auf, in denen ein Teil nicht christlich war, man verkündigte nach 7, 25 ff. als das christliche Ideal die Ehelosigkeit. Der alles verstehenden Duldsamkeit, mit der offenbar die Majorität der Gemeinde den Dingen den Lauf ließ, stand gegenüber die Rigorosität einer radikal-ethischen Gruppe. Wir werden ihren Spuren noch weiter begegnen. Paulus war ihnen gegenüber in keiner leichten Lage; denn es kann kein Zweifel daran sein, daß er praktisch mit ihrer Tendenz für seine Person einig ging. Er konnte vielleicht ihre Motivierung, ihre Theologie ablehnen und bekämpfen, aber er konnte — immer für seine Person — zu den Ergebnissen ihrer Über-

legungen nicht Nein sagen. „Es ist dem Menschen gut kein Weib zu berühren", fängt er gleich 7, 1 an. Zeitweilige sexuelle Abstinenz in der Ehe scheint ihm ratsam, um Zeit zum Gebet zu gewinnen (7, 5), und in der Unmöglichkeit, sie gänzlich zu halten, sieht er rundweg ἀκρασία (Luther: Unkeuschheit 7, 5). Die Ehe ist ihm nur insofern ein gottgewollter Zustand, als sie ein Mittel ist, der πορνεία, dem πυροῦσθαι zu entgehen (7, 5, 9, 26). Das Unterlassen jener Ehescheidungen wagt er nur als sein eigenes, nicht als des Herrn Gebot zu befehlen (7, 12). Heiraten ist keine Sünde, aber wer es tut, zieht sich θλίψις zu, die Paulus ihm gerne ersparen möchte (7, 28). Wer heiratet, der muß um die Dinge der Welt sich sorgen und wie er seinem Weibe gefalle (7, 33). Wer heiratet, der tut wohl, wer aber nicht heiratet, der tut besser (7, 38). Seliger ist eine Witwe, die nicht mehr heiratet nach meiner Meinung (7, 40). Und das Schlußwort des Paulus gerade zu diesem letzten Satz lautet: Ich meine aber auch den Geist Gottes zu haben. Das alles verrät eine gründlich andere Stimmung als die, aus der heraus etwa Luther den „heiligen" Ehestand als den Gott ganz besonders wohlgefälligen Stand und Orden beschrieben hat. Nein, hier ist und bleibt offenbar die Sexualität als solche im schwersten Schatten und Verdacht, um nicht mehr zu sagen, und des Paulus persönliche Meinung ist, daß man um τὰ τοῦ κυρίου zu suchen besser ledig bliebe (7, 31—35). Er hat trotzdem zu den Tendenzen jener asketischen Richtung als Apostel, als verantwortlicher Zeuge der Offenbarung nicht Ja gesagt. Er hat sich damit begnügt, durch sein offenkundiges Geltendmachen aller jener Vorbehalte den Verehelichten und gerade ihnen einzuschärfen: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. (7, 31). Man kann auch, wenn man heiratet, nur verheiratet sein als wäre man es nicht (7, 29). Eine letzte Freiheit, ein letztes Bewußtsein nicht Mann oder Frau, nicht Sexualwesen zu sein, muß auch in der Ehe offenbleiben als gerettete Erinnerung an jene Vergänglichkeit, dem dieses Leben unterworfen ist, wenn es denn unmöglich ist, das ganze Leben zu einer solchen Erinnerung zu gestalten. Sofern das Kapitel dies einschärft, die „innerweltliche Askese" in der schärfsten Form, ist es als einfache Ergänzung zu Kapitel 6 aufzufassen. Aber in der Hauptabsicht will es nun eben doch — Paulus schreibt förmlich gegen sich selbst — etwas anderes aussprechen, nämlich: nicht eine Rechtfertigung der Ehe (das wird man hier so wenig finden können wie Röm. 13 eine Rechtfertigung des Staates) wohl aber eine Warnung vor der Hybris der sexuellen Askese (gerade wie Röm. 13 eine Warnung vor der Hybris der Revolution ist und nichts sonst). Sexuelle Abstinenz oder Ehelosigkeit ist für Paulus ein χάρισμα ἐκ θεοῦ (7, 7) eine höchst wünschbare, aber nur von Gott zu gebende Möglichkeit.

Über der eigenen wohlbegründeten Ansicht von dieser Sache und gegen den Enthusiasmus derer, die aus der Sache ein Prinzip machten, steht für Paulus auch hier das ἐκ θεοῦ. Auch aus dem Gegenteil des Auslebens, auch aus der Askese darf eben gerade kein von Gottes Herrscherrecht verschiedenes Prinzip, keine Wahrheit an sich gemacht werden. ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ (7, 19). Gott ist's, der sich dem Zuchtlosen, aber Gott ist's, der sich auch dem radikalen Ethiker in den Weg stellt. „Ein jeder wandle so, wie es ihm der Herr zugeteilt, wie ihn Gott berufen hat" (7, 19, 24). Ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη (7, 20). Gäbe es eine schlimmere Überhebung, als unter dem Vorwand, dem Himmel dienen zu wollen, diese Ordnung zu zerstören? Von dieser Seite betrachtet — wir haben die andere scharf geltend gemacht — stellt sich auch dieses Kapitel in die Reihe. Es macht klar, daß der Ernst des ἀπὸ τοῦ θεοῦ nicht nur dem Bösen, sondern auch dem Guten, dem Überguten gilt, daß der Sinn des Zieles, dem der ganze Brief entgegentreibt, die Herrlichkeit Gottes und wirklich nur die Herrlichkeit Gottes sein wird.

Die nächste erkennbare Einheit setzt sich zusammen aus den Kapiteln 8—10. Der Anlaß, an den Paulus 8, 1 anknüpft und auf den er 10, 25 zurückkommt, ist der in Korinth schwebende Streit um die Frage ob und inwiefern es dem Christen erlaubt sei, Fleisch zu essen, das zu heidnisch sakralen Zwecken geschlachtet, nachher auf dem allgemeinen Markt verkauft wurde. Einer schroff verneinenden stand eine ebenso hemmungslos bejahende Meinung und Praxis gegenüber, dem auf die Freiheit ihres Gewissens pochenden Selbstbewußtsein der einen das geärgerte und verletzte Empfinden der andern. Der praktische Gewissensrat, den Paulus gibt, findet sich 10, 25—28; er lautet: nicht ängstlich nachfragen nach der Herkunft der öffentlich oder privat angebotenen Nahrung, aber entschiedener Verzicht darauf, sobald ihre Herkunft aus dem heidnischen Tempel ohne eigene Nachfrage von dritten offen festgestellt wird. Es handelt sich um einen gewiß überlegenen und beachtbaren Vorschlag, sich zwischen Freiheit und Gebundenheit des Gewissens oder der Gewissen temporum ratione für einmal einigermaßen zurechtzufinden, ähnlich den mehr oder weniger peremptorischen oder zurückhaltenden seelsorgerlich pastoralen Ratschlägen, die wir in Kapitel 5—7 kennen gelernt haben. Aber um dieser praktischen Anweisungen willen hat Paulus weder Kapitel 5—7 noch Kapitel 8—10 geschrieben. Der Weg ist beidemal wichtiger als das Ziel, oder vielmehr der Weg, die der Erteilung dieser Ratschläge

vorausgehende sachliche Belehrung ist das eigentliche Ziel dieser Abschnitte. So auch hier: Es ist wie wenn Paulus einen Schwamm nähme und seinen eben erteilten Gewissensrat wieder ausstreichen würde, wenn er 10, 31 schreibt: Ob ihr eßt, ob ihr trinkt, ob ihr irgend etwas tut, — alles tut zur Ehre Gottes! Das ist das Ziel dieses Abschnittes. — Die Front, auf der er in diesen drei Kapiteln kämpft, ist in ganz besonderer Weise gegen seine eigenen Anhänger in der Gemeinde gerichtet; denn es läßt sich schwerlich verkennen, daß die Anschauung, der er sich hier warnend und korrigierend zuwendet, grundsätzlich seine eigene war. Wir sahen, wie Paulus schon Kapitel 7 gewissermaßen gegen sich selber geschrieben hat, gegen die in Korinth von einigen unternommenen Experimente mit sexueller Abstinenz, die Paulus doch ganz unzweideutig für seine Person für das Richtige hielt. Hier in Kapitel 8—10 bei dem Gegensatz zwischen einer freien und einer gesetzlich gebrochenen und ängstlichen Christlichkeit, mußte sich Paulus noch viel mehr und diesmal weit bloß über das Persönliche hinausgehend, beteiligt fühlen. Das ganze 9. Kapitel wäre unverständlich, wenn Paulus sich nicht offenbar solidarisch fühlte mit den Korinthern, die in dieser Frage frei und rücksichtslos dachten. Es waren sicher nicht dieselben, die in der Angelegenheit von Kapital 7 mit ihm einig gingen. Paulus aber ist derselbe, der dort das: Nicht heiraten ist besser! unzweideutig als seine eigentliche persönliche Meinung ausgesprochen hat und hier die Freiheit des christlichen Gewissens von aller Kleinlichkeit und Beschränktheit. Selbständig, eigenwillig und ohne Sorge um den Vorwurf der Inkonsequenz geht er mit seiner Ansicht quer hindurch durch die verschiedenen Lager, in die die Gemeinde gespalten war, unbekümmert darum, jetzt als Asket, jetzt als Weltkind zu erscheinen. Er hat sein eigenes Programm und seinen eigenen Weg. Wir wissen nicht, ob sich auch die ethisch Radikalen von Kapitel 7 auf seinen Namen berufen haben; es kann sein. Sicher ist, daß er Kapitel 8 in das Lager seiner eigenen, der echt paulinischen Leute tritt. Es handelt sich um die Freiheit (9, 1, 19; 10, 29), um die ἐξουσία (9, 4, 12) die Vollmacht dies oder das zu tun oder auch nicht zu tun; und: πάντα ἔξεστιν wird 10, 23 die Parole von 6, 12 wuchtig wieder aufgenommen. Um die in Christus geschaffene Freiheit handelt es sich, die ihm als Apostel gegebenen ἐξουσία ist es, die Paulus im 9. Kapitel als Analogie anführt, und der ganze Galaterbrief ist des Zeuge, wie zentral wichtig ihm diese Freiheit war. Wir finden 8, 4—6 die kurze Zeichnung des prinzipiellen Standpunktes, wie er von den korinthischen Paulinern eingenommen und von Paulus selbst gut geheißen wurde. Ihr Einwand gegen die Rigorosen in der Frage des Götzenopferfleisches war tief und gründlich: die

Götzen sind ja nichts, *οὐδέν* und es gibt keinen Gott als den einen (8, 4). Mit der hypothetischen, ja sogar mit der wirklichen Existenz vieler Götter und Herren im Himmel und auf Erden will Paulus zwar durchaus rechnen: *ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοί* heißt es 8, 5 ausdrücklich: Aber fährt 8, 6 majestätisch fort: „Für uns der Eine Gott, der Vater, aus dem alles und wir zu ihm hin und Ein Herr Jesus Christus, durch den alles und wir durch ihn." Man beachte, daß jedes *ἐστίν* in diesem Satz über Gott und über Christus fehlt. Die Götter existieren, der eine Gott, der Vater „existiert" nicht. Vollgenugsam und überlegen tritt bei ihm an Stelle des Seins oder jeden anderen Prädikates das *ἡμῖν* — er ist der Gott „für uns" — und die Bezeichnung seiner Relationen zur Welt und zu uns durch die Präpositionen *ἐξ, εἰς, διά*. Es spricht hier eine Einsicht, die darum nicht weniger bedeutsam ist, weil sie, wie das Wort von den *μὴ ὄντα* 1, 28, philosophisches Gewand trägt und jedenfalls formell den tieferen Konzeptionen hellenistischer Zeitgenossen nicht fremd war. Es wird wohl so sein, daß Paulus hier mehr die Sprache seiner hellenistischen Anhänger redete, als seine eigene. Für uns bleibt es wertvoll, daß er das, was er hier sagen wollte, auch so sagen konnte: Die grundsätzliche (wie Sein und Nichtsein verschiedene) Verschiedenheit zwischen den Göttern und unserem Gott, der Gott, Vater und *κύριος* ist: in der Welt, in der Welt der Dinge des Existierenden sind jene, — dieser, der uns Offenbarte, ist der Ursprung der Schöpfer aller Dinge. Aber was wollte Paulus hier damit sagen? Er hat es unterlassen den Einwand zu vollenden. Nur erraten können wir ihn aus dem Folgenden: Es gibt nach 8, 7 solche in Korinth, die von der *συνήθεια τοῦ εἰδώλου*, von der Götzengewohnheit noch nicht los sind, obwohl sie Christen sind. Sie haben jenen vernichtenden Unterschied zwischen Gott und den Göttern noch nicht begriffen. Sie blicken noch scheu in die Welt, auf das Existierende, auf die Tatsache, daß es da allerdings Götter gibt, das *ἡμῖν εἷς θεός* hat ihnen, obwohl sie es als christliches Bekenntnis auch mitsprechen, die Götter noch nicht heruntergedrückt in die Sphäre der Relativität, in der sie dem Christen trotz ihrer Existenz, ja gerade wegen ihrer Existenz als Nichtse erscheinen müßten. Sie rechnen noch mit ihnen als mit Größen, die mit Gott wenigstens konkurrieren können. Die heidnisch-sakrale Sphäre ist ihnen widerwärtig und gefährlich, aber immerhin noch religiös ernst zu nehmen und gerade weil sie sie religiös immer noch ernst nehmen, scheint sie ihnen widerwärtig und gefährlich. Darum ist ihnen das Götzenopferfleisch noch wirkliches Götzenopferfleisch und als solches anstößig und bedenklich. Ihre Christlichkeit besteht noch wesentlich in einer krampfartigen Spannung zwischen dem Blick auf Gott und dem

Blick auf die Götter zwischen reinem und unreinem, frommen und unfrommen Tun. Essen von Götzenopfer wäre für sie eine gewaltsame, illegitime Zerstörung der Spannung, eine Übertretung, ein Rückfall in die Notwendigkeit der Götter und Herren, eine Befleckung ihres Gewissens. Es ist deutlich, was dem gegenüber die paulinische Ansicht ist: die „Götzengewohnheit" ist gebrochen. Der Blick auf Gott und dessen Unterschied zwischen ihm und den übrigen Göttern hat so verheerend gewirkt, daß der Blick auf diese bedeutungslos wird; mögen sie existieren, sie konkurrieren nicht mit Gott. Die Spannung zwischen ihnen und Gott ist so radikal, daß aller Kampf und Krampf aufhören kann. Sie zählen gar nicht mehr im Verhältnis zu Gott, die heidnisch sakrale Sphäre hat darum aufgehört gefährlich zu sein, weil sie glatt als profan erkannt ist. Es g i b t ja kein Götzenopferfleisch, es gibt nur gewöhnliches Fleisch. Warum sollte man es nicht kaufen und essen? Paulus hat das alles auch später gelegentlich angedeutet: *πάντα ἔξεστιν* (10, 23), weil eben nach 8, 6 alles aus Gott dem Vater und alles durch den *κύριος Χριστός* ist. Die Erde ist des Herrn und ihre Fülle (10, 26); ihm gegenüber haben die Götter kein Herrschaftsrecht. Man kann essen, trinken und was es ist, *πάντα εἰς δόξαν θεοῦ* (10, 31), wenn man doch nach 8, 5 weiß *ἡμεῖς εἰς αὐτόν* und *ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*, durch den Herrn Christus. Das also ist die eigentlich paulinische Ansicht vom Götzenopfer, sein Standpunkt sozusagen, gerade wie es in der Angelegenheit Kapitel 7 sein Standpunkt war, daß Nichtheiraten nicht nur für ihn, sondern, wenn es tunlich wäre, für jedermann besser wäre als heiraten. Paulus hat diese seine eigentliche Ansicht von der Sache auch hier nicht wohlfeil preisgegeben gegenüber einer anderen weitergreifenden Überlegung. Er hat sie vielmehr zunächst im 9. Kapitel noch gestützt durch eine ziemlich weit ausholende Analogie: Er, Paulus, weiß auch was es ist um das Selbstbewußtsein und Recht eines von Gott freien Gewissens, dies oder das zu tun. Er fühlt sich den Korinthern und in diesem Fall speziell den Rigorosen unter ihnen gegenüber mit Stolz als das, was niemand sonst ihnen ist, als der Apostel (9, 1—2). Mit der Berufung darauf und daß er den Herrn gesehen (9, 1), getraut er sich alle Kritik gegen sein Verhalten niederzuschlagen (9, 3). Er spricht sich das Recht zu, mit Essen und Trinken es nach seinem Belieben zu halten und nach dem Beispiel des Petrus und der Brüder Jesu eine Familie zu gründen (9, 5—6). Er spricht sich vor allem das Recht zu, sich von der Gemeinde ernähren zu lassen statt sich selber seinen Unterhalt zu verdienen (9, 7). Dem Soldaten sein Sold, dem Weingärtner und dem Hirten ihr Anteil am Ertrag ihrer Arbeit und: Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden! *Ἐπ' ἐλπίδι* (hier sehr konkret gemeint d. h. nicht umsonst)

soll der Pflüger pflügen und der Drescher dreschen nach Gottes Ordnung (9, 8—10). „Wenn wir euch das Geistliche gesäet haben, ist es etwas großes, wenn wir von euch das Leibliche ernten?“ (9, 11). Wie nach dem Gesetz des Alten Testaments den Priestern und ihren Helfern gestattet war, vom Opfer ihren Teil an sich zu nehmen, so hat der Herr, (Paulus kann an Luc. 10, 7 denken: Jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert) verordnet, daß sie das Evangelium verkündigen, vom Evangelium leben sollen (9, 13—14). Wenn er von diesem Recht auf Lohn keinen Gebrauch macht, so soll ihm doch niemand den Ruhm, das berechtigte Selbstbewußtsein wenigstens schmälern, das er bei seiner freiwilligen Tätigkeit als Lohn davonträgt — scheint er in dem dunklen, vielleicht textlich verdorbenen Vers 9, 15 sagen zu wollen. Soweit die A n a l o g i e, die dem Leser zeigen soll: Paulus weiß auch, was es heißt: Dürfen, ἐξουσία, Freiheit, das Recht haben, verfügen über weitgehende und erfreuliche weltliche Möglichkeiten. — Aber der Sinn auch dieser drei Kapitel ist nun gerade nicht das ungebrochene Geltendmachen des paulinischen Standpunktes. Die Linie, die wir bis jetzt verfolgt haben, wird kräftig gekreuzt von einer anderen und diese bleibt bestimmend und siegreich. Kräftiger noch als Kapitel 7 gegenüber seiner Sonderansicht von der Ehe, zeigt er hier, daß auch seine, so tief und innig mit seiner Botschaft verknüpfte Freiheitslehre ihre Schranken habe, daß es eine unbewegliche paulinische Dogmatik für ihn: ihren Urheber nicht gebe. Diese offenkundige, vorübergehende Selbstaufhebung, diese Überwindung des Paulus durch Paulus, dieses gründlichste Erschüttern der eignen Anschauung durch den Blick auf den Gegenstand dieser Anschauung, das ist's was dieses Kapitel neben Röm. 14—15 ganz besonders wichtig und bedeutsam macht. Das Entscheidende, das Paulus gegen sich selbst und seine Schule einzuwenden hat, steht gleich in den drei ersten Versen des Abschnittes 8, 1—3. γνῶσις nennt er da die richtige Ansicht von den Götzenopfern. Wir haben sie alle, diese richtige Ansicht, sagt er etwas ironisch, vielleicht unter Zitierung eines an ihn gerichteten Briefes. In v 7 wird diese Aussage ergänzt und korrigiert durch das andere: Nicht in allen ist die γνῶσις. Hier in v 1 trägt das πάντες jedenfalls dazu bei, die γνῶσις trotz ihrer unbestreitbaren Richtigkeit sofort in ein etwas fatales Licht zu rücken. Eine Ansicht, die „wir alle“ haben, pflegt schon aus diesem Grund, was auch ihr Inhalt sei, eine etwas fragwürdige Sache zu sein. „Die γνῶσις bläht auf,“ fährt er fort. Wie, möchte man fragen: Die Ansicht, daß es keine Götzen gibt, die Ansicht: Kein Gott als der Eine!? Ja, zweifellos eben diese Ansicht! Auch diese Ansicht, auch dieser Standpunkt wie alle andern (4, 6, 19). Paulus zeigt hier, daß es ihm unparteiisch ernst war mit dem, was er in den ersten Kapiteln über die religiösen

Bewegungen in Korinth überhaupt gesagt hatte. Ein Sichaufblasen, ein unnatürlich, übermütiges Sich Groß- und Dickmachen des Menschen liegt überall da vor, wo der Versuch gemacht wird, eine Ansicht als an sich wahr, unter Vergessen ihres Gegenstandes aufzurichten, durchzusetzen, ungebrochen zu behaupten. Gerade das nicht, und wenn sie tausendmal richtig wäre! Gerade keine An-sich-γνῶσις! Keine fest, konsequent, unerschütterlich gewordene, keine γνῶσις, die nun Kraft ihres eigenen Schwergewichts mit der Würde eigener inneren Richtigkeit und so schließlich um ihrer selbst willen, dastünde, kein δοκεῖν ἐγνωκέναι τι (8, 2), kein in diesem Punkt fertig sein und abgeschlossen und zu Ende gedacht haben! Sonst ist Erkenntnis, diese hohe und ernste Sache, nicht mehr Erkenntnis; wer es so hält, der hat noch nicht erkannt, wie man erkennen muß: „Die Liebe erbaut" (8, 1). Zum erstenmal taucht hier das große Thema von Kapitel 13 auf. Ein Blick auf 8, 3 zeigt, daß es sich hier jedenfalls um die ἀγάπη τοῦ θεοῦ handelt. Liebe muß in diesem Zusammenhang jedenfalls heißen: Hingabe des Subjekts der Erkenntnis an ihr Objekt, objektive Sachlichkeit statt subjektive, Ernst, nicht der eigenen Überzeugung (das wäre die γνῶσις, die sich aufbläht und keine sachliche Erkenntnis sein kann) sondern Ernst des Interesses für das, was *in* der eigenen Überzeugung vielleicht *gegen* sie eigentlich an den Tag treten möchte, des Schwergewichtes und der Würde der Wahrheit, die nicht im Menschen, sondern in Gott liegt, der Ernst der Offenheit und der Demut, die sich weniger daran freut Gott, den richtig und in seinem Unterschied von allen Göttern erkannten Gott zu begreifen als *Objekt*, als daran, sich von ihm als *Subjekt* ergreifen zu *lassen*, daß *er* Recht habe und nicht der Mensch. Diese Liebe (in der Erkenntnis) baut, sagt Paulus. Sie ist das Positive, die Wahrheit in aller Erkenntnis. Wo sie ist (8, 3), da ist der Mensch von Gott erkannt, ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ, da tritt Gott selber ein als das Positive, als die Wahrheit in dem Erkennen und macht es, wenn nicht fruchtbar und schöpferisch, wie wir wohl gerne möchten, so doch gehalt- und bedeutungsvoll, sinnreich und gleichnisschwer. Cogitor, ergo sum, mag es dann heißen und dieses cogitari, seine Logik, Konsequenz und Sicherheit wird sich an dem erkennenden Menschen geltend machen, auch wenn, ja gerade wenn das cogitare mit seiner Logik darüber und daraus nur immer aufs neue und in immer neuen Formen zuschanden werden kann, auch wenn unser subjektives Erkennen dann offenkundig immer wieder aus einer Reihe von abgebrochenen, scheinbar ins Leere redenden Anfängen bestehen wird. *Gott* ist dann wahr in diesem cogitor und alle Menschen mit ihrem cogitare Lügner. Wir erkennen hier in neuer Gestalt unschwer den

*

Grundgedanken des ersten Abschnittes, Kap. 1—4 wieder, besonders die Pneumalehre jenes entscheidenden Absatzes 2, 6—16, nur daß es jetzt noch deutlicher wird als dort, daß Paulus nicht etwa daran denkt, mit seinem ἀπὸ τοῦ ϑεοῦ seine eigene Theologie zu bauen und zu verteidigen gegen die anderer Leute, daß er dieses blitzende Schwert gegen sich selbst und die, die mit ihm gehen, gekehrt sieht so gut wie gegen jedermann. Der Vollzug der „Diastase" zwischen Gott und Mensch, die Entdeckung des unerhörten Wechsels von Subjekt und Objekt in dem, was man die Offenbarung nennt, bedeutet für ihn nicht wie in einem bekannten theologischen Werk unserer Zeit die Kritik dieser und jener, sondern die Krisis aller Theologie, auch der besten, auch der eigenen. Von da aus also, von der Liebe aus, oder was dasselbe ist, von der Erkenntnis Gottes aus, bei der Gott Subjekt ist, wird er nun seiner eigenen kühnen und ihm so entscheidend wichtigen Freiheitslehre ihre Schranken ziehen. — Wir folgen ihm vielleicht am besten zunächst in die Zwischenerörterung des 9. Kapitels, da der Schluß des 8. Kapitels v 9—13, obwohl an den Anfang gestellt, sachlich doch nichts anderes ist, als die Vorbereitung jenes Gewissensrates, 10, 25 ff., der abgesehen von den Schlußworten das Ganze krönt. Die Ausführungen des 9. Kapitels über die apostolische Freiheit werden zunächst 9, 12 jäh unterbrochen durch den Satz: Aber wir haben von dieser ἐξουσία nicht Gebrauch gemacht! Er wiederholt sich v 15 Anfang und 9, 16 setzt nach jenem nicht ganz klaren Zwischensatz die Begründung ein: εὐαγγελίζεσϑαι trägt mir nichts ein, auch keinen Ruhm, also auch den Lohn nicht, der allenfalls dem im übrigen freiwilligen Arbeiter beschieden sein möchte. Zwang, Notwendigkeit, ἀνάγκη, liegt auf mir, wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigte. Täte ich es aus eigenem Ermessen, so hätte ich Lohn zu erwarten, so hätte ich das Recht von jener Freiheit Gebrauch zu machen, tue ich es aber ohne eigenen Entschluß, so bin ich nur mit einem Amte betraut, οἰκονομίαν πεπίστευμαι 9, 17. Mein Lohn besteht darin, von meinem Recht am Evangelium keinen Gebrauch zu machen, also: Mein Lohn besteht darin, keinen Lohn zu haben (9, 18). Das ist die Schranke, die Paulus sich selbst als Apostel gezogen sieht. Er hört sich selber zugerufen, was er 6, 19 den andern zuruft: οὐκ ἐστε ἑαυτῶν. Du lebst nicht in eigener Sache, du trägst nicht die Botschaft, sondern die Botschaft trägt dich, sie bedarf deiner nicht, sondern du bedarfst ihrer, du hast hier kein Recht geltend zu machen, sondern hier wird Recht gegen dich geltend gemacht. Oder, um es mit den Worten von 8, 1—3 auszudrücken: Nicht du hast Gott erkannt, sondern Gott erkennt dich. Daß er nach 1, 1 durch den Willen Gottes Apostel ist, und nicht Kraft seiner religiösen Genialität, daß

er nicht Gott, sondern Gott ihn gefunden hat und sich ihm in den Weg gestellt hat, ihn gefangen nahm, ihm sein Amt, seine *οἰκονομία* 9, 17 anvertraute, ohne sich ihm zu verpflichten, ohne ihm Verheißungen für seine Person zu machen, einfach als der Herr, der befehlen kann, als *ἀνάγκη* (9, 16), das macht sich jetzt geltend darin, daß er im Besitz seiner Freiheit gebunden, im Besitz vollster *ἐξουσία* verpflichtet ist zur Enthaltung. Sie ist ja des Apostels, d. h. aber des ihn sendenden Gottes Freiheit und *ἐξουσία*, nicht seine persönliche. 9, 19—23 schildern, was das für ihn bedeutet: Es bedeutet, daß er als Träger seines Amtes immer und überall gerade das sein muß, was er als Mensch nicht ist. Warum? Weil er sein Amt auszuüben hat an den anderen Menschen. Und die sind eben als andere Menschen, ob es ihm gefällt oder nicht, immer gerade das, was er selbst nicht ist. Wollte er sich selbst behaupten, so könnte er sein Amt nicht ausüben. *ἀνάγκη* ist über ihm, Gott ist auf dem Plan mit seinem Recht. Daran zerbricht sein Menschenrecht auf Selbstbehauptung, also: Ein Knecht werden, ein Jude werden, ein Gesetzesmensch werden, aber vielleicht auch ein Gesetzloser werden, ein Schwacher werden, alles werden — wozu? um zu gewinnen, um zu retten, um das anvertraute Amt, das wichtiger ist, als meine Person und ihr berechtigter Anspruch auf das Leben, auszuführen, um den eigenen Anteil am Evangelium nicht zu verlieren (9, 23), um nicht, während ich vielleicht anderen predige, mich selbst auslebe, zuschanden zu werden (9, 27). Das Bild von dem Läufer in der Rennbahn (9, 24—26) illustriert: Siegreicher Kampf nicht ohne *ἐγκράτεια*! Darum also: Weil Paulus ein solcher Läufer im Stadion ist, nicht aus eigenem, sondern aus Gottes Willen, nicht um einen vergänglichen, sondern um den unvergänglichen Kranz, darum sind seiner Freiheit Schranken gesetzt, darum will er nicht alles, was er wohl dürfte. — Das 10. Kap. schließt offenbar an an 9, 27, wo Paulus sich selbst gedroht hatte: Wie wenn ich, obwohl Apostel und als Apostel zuschanden würde? dies würde dann geschehen, ist die Meinung, wenn ich etwa eine andere Freiheit betätigte, als die Freiheit Gottes, die meiner Freiheit Schranken auferlegt. Wenn man das tut, wenn ihr Christen von Korinth mit eurer *γνῶσις* und der entsprechenden freieren Praxis vielleicht das tut, dann werdet ihr dem Volk Israel in der Wüste gleichen (10, 1 ff.), das bei den wunderbaren Erweisungen der göttlichen Gnade doch nur zum geringsten Teil Gottes Wohlgefallen fand. Wie war es denn mit ihnen? Es gelüstete sie, sie aßen und tranken, sie hurten und versuchten den Herrn und beteten die Götzen an und murrten und statt Gnade um Gnade begann Strafe um Strafe sie zu treffen. Das doch nicht etwa! So wird es doch nicht etwa gemeint sein mit der Freiheit,

daß nun etwa vor lauter tiefer, tiefer γνῶσις, vor lauter klarer Einsicht, daß Gott allein Gott ist, den Götzen in der Welt ihr Recht doch wieder eingeräumt wird, ganz harmlos und freudig im Bewußtsein, daß sie nicht gefährlich sind, daß dem Reinen alles rein, daß alles erlaubt ist, πάντα ἔξεστιν!? Könnte sie nicht etwa auch so gemeint und aufgefaßt sein, die wunderbare paulinische Lehre von der Souveränität Gottes, von der Krampflosigkeit, in der seine Kinder ihm mitten in der Welt dienen dürfen und sollen, von der freien, selbstsicheren Beweglichkeit des christlichen Gewissens? Sollte es nicht etwa möglich sein, den verachteten Welt- und Götzendienst paulinisch aufs trefflichste zu begründen und dann allerdings „frei" zu sein und ein Christ zu heißen, aber als „freier" Christ schmählichst zuschanden zu werden? Paulus sagt nicht, daß das bei den Korinthern der Fall sei, aber er warnt. „Alle waren unter der Wolke und alle gingen durch das Meer und alle wurden auf Mose getauft in der Wolke und im Meere" sagt er trefflich allegorisierend 10, 1—2 und wir denken an 8, 1: „Wir haben alle Erkenntnis." Christus mit seiner geistlichen Speisung und Tränkung war in ihrer Mitte, heißt es 10, 2—4 geradezu — aber 10, 5: an den meisten von ihnen hatte Gott kein Wohlgefallen.... und sie kamen um durch den Verderber (10, 10). Also: „Wer da steht, der sehe zu, daß er nicht falle!" (10, 12). Was Versuchung ist, der Herrschaftsanspruch einer gottfeindlichen Welt, nicht an ihre eigenen Kinder, sondern an die Auserwählten Gottes, und die Furchtbarkeit des Abfalls und des Verlorengehens, die hinter ihr steht, kennen sie offenbar noch nicht. Gottes Treue allein ist der Macht dieses Anspruches gewachsen. Er ist über der Weltmacht und schafft mit dem Hereinbrechen der Versuchung den Seinen die ἔκβασις, so daß sie sie ertragen, überwinden können (10, 13). Aber eben Gott! Darum fliehet vor dem Götzendienst! (10, 14). Das Wort ist schon 10, 7 gefallen. Paulus erspart es seinen Lesern nicht, es noch einmal zu hören. Nur Kraft der Treue Gottes ist es wahr, daß die heidnisch-sakrale Sphäre, in die sie sich durch das Kaufen und Essen des Opferfleisches begeben, für sie ungefährlich, weil profan ist. Bloß Kraft ihrer γνῶσις etwa ist das nicht wahr. Das, was die Korinther meinen, ihr Freiheits- und Überlegenheitsbewußtsein schützt sie nicht vor dem Götzendienst, vor der Wirklichkeit der Versuchung, der nur die ganz andere Wirklichkeit Gottes überlegen ist. Paulus wendet sich an den Verstand, an das Unterscheidungsvermögen der Leser (10, 15). Das Abendmahl, das die Christen feiern, genauer gesagt wohl: die Gotteswirklichkeit, die durch das Abendmahl bezeichnet oder nach 11, 26 verkündet wird, ist Lebensgemeinschaft mit Christus (10, 16), (und das ist für Paulus, wie 10, 18 zeigt, ohne weiteres identisch mit ihrer Lebensgemeinschaft

untereinander) wie das Opfer in Israel „die Gemeinschaft des Altars" (gemeint ist die Gemeinschaft der auf dem Altar Opfernden), mit Gott bezeichnete, verkündigte, verbürgte. Was aber ist d i e Gemeinschaft, in die die eintreten, die den G ö t z e n opfern oder auch nur in der ganzen Sphäre dieses Opfers, im Duft der heidnischen Religionswelt sich aufhalten? Gewiß das Götzenopferfleisch ist an sich nichts und die Stätte, von der es dargebracht wird, ist an sich auch nichts. Es fällt Paulus nicht ein bei dieser Warnung nun etwa in ein magisch-naturhaftes Ernstnehmen der heidnischen Religionswelt zurückzufallen (10, 19), aber daß hier den Dämonen geopfert wird und nicht Gott, das allerdings i st etwas. Selbstverständlich hat Paulus gewußt um die zeitgenössischen Vorstellungen und Sitten speziell das sakrale Essen und Trinken betreffend: wie z. B. auch scheinbar ganz weltliche Einladungsessen ausdrücklich und solenn unter die Auspizien des Serapis, des Anubis, des Jupiter, des Herkules gestellt wurden. (Einzelheiten darüber in dem Exkurs Lietzmanns zu diesen Versen!) Aber ich glaube nicht, daß diese zeitgeschichtliche Erläuterung das Entscheidende für das Verständnis der Stelle bieten kann. Es war eben Paulus, an was er auch in konkreto gedacht haben mag (und er hat natürlich an ganz konkrete Dinge gedacht) Ernst wenn er schon 8, 5 sagte: nicht die Götzenbilder als solche und das Götzenfleisch als solches, aber die Götter und Herrn e x i st i e r e n. Die Dämonen sind die unsichtbaren, aber höchst realen Weltmächte, von denen die Versuchung ausgeht, der die Mehrzahl Israels in der Wüste erlag, und deren Kraft auch über die Kraft der Christen geht. Diese Weltmächte sind der Sinn, der Gegenstand, die Wirklichkeit der heidnischen Gottesdienste. Heidentum ist, wie es auch seine Götter nenne, Dämonenanbetung, religiöse Verehrung der Weltgeister und Weltkräfte an Stelle Gottes. Berührung mit dieser Atmosphäre, Nichtabsonderung vom Heidentum, das, was die Korinther als ihre Freiheit pflegen und preisen, k a n n objektiv betrachtet, j e d e r z e i t Gemeinschaft mit den Dämonen sein und das Subjektive, ihre *γνῶσις* jedenfalls wird nicht verhindern, daß es tatsächlich so ist. Da wird denn der Genosse Christi zum Genossen der Dämonen; blind gerade wegen seiner *γνῶσις*, auf die er baut, ist er ihnen in die Hände gelaufen. Man kann subjektiv ein absolut ehrlicher Christ sein, voll aufrichtigster Zuversicht auf sein reines Gewissen und auf das *πάντα μοι ἔξεστιν* und objektiv dem Teufel dienen sein ganzes Leben lang und will und kann es nicht einmal merken gerade wegen seiner Sicherheit! Und dann entsteht das Entweder-Oder, das Paulus 10, 20—21 zeichnet. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen, am Tisch des Herrn teilnehmen und am Tisch der Dämonen. Ihr k ö n n t nicht.

Tut ihr es doch — und was sichert euch davor? etwa eure Freiheit? — dann ist eben der Kelch und der Tisch des Herrn zur Lüge geworden, zu einem hellenistischen Religionszauber wie ihn die andern auch haben. In der Formel „Christentum und . . . ." lauert der Verrat des Christentums, der Abfall und das Verlorengehen. Keine freie Gesinnung des Menschen ist dieser drohenden Gefahr gegenüber der Ort der wirklichen, der heiligen Freiheit, sondern allein die Freiheit, die Gott hat und gibt. Wir sollen Gott nicht herausfordern, zum Zorn reizen, *παραζηλοῦν* durch Überheblichkeit, durch Stärkerseinwollen als er, durch getrostes Weiterlaufen in unserer Freiheit, wo er in seiner Freiheit vielleicht gerade Halt macht und auch uns Halt gebietet (10, 22). Das ist's, was Paulus dem Unterscheidungsvermögen der Korinther und zwar gerade seinen eigenen Anhängern in Korinth zu bedenken geben will. Ihre Freiheit ist doch nicht etwa diese Freiheit von der Furcht und dem Zittern des Gottesmenschen, der nicht sowohl sich selbst, als seinem Herrn treu zu sein hat? Wenn sie das wäre, dann wäre das Gericht schon über ihnen. Ist sie das nicht, dann kann sie auch keine unbeschränkte Freiheit sein wollen. *Οὐ πάντα συμφέρει, οὐ πάντα οἰκοδομεῖ* heißt es jetzt 10, 23 wieder wie 6, 12, aber in höherer Lage, in dialektisch feinerem Zusammenhang als dort. Aber was ist die der Freiheit durch Gott selbst gesteckte Schranke? Ich würde nicht sagen wie Lietzmann, daß v 10, 17 mit seiner zunächst überraschenden Hervorhebung der communio, der Gemeinde im Abendmahlsbegriff, ein Abbiegen vom Hauptgedanken sei. Es ist vielmehr das deutliche L o s s t e u e r n auf den Hauptgedanken die Erklärung jenes Verses. Die Lebensgemeinschaft mit Christus ist eben für Paulus gar nicht zu lösen von der Lebensgemeinschaft in der G e m e i n d e. In 10, 24 mündet die Überlegung dort, wo der ähnliche Abschnitt Röm. 14—15 gleich zu Beginn einsetzt: Keiner suche das Seine, sondern das des Andern. Paulus hat das Entscheidende darüber schon 8, 8—13 gesagt. Die Rücksicht auf die korinthischen Gnostiker und das, was sie unter Freiheit verstanden, hat ihn dann zu diesem weiten Umweg 9, 1—10, 23 veranlaßt. Wir müssen jetzt jene Verse aus dem 8. Kapitel noch nachholen. Das Gebrauchmachen von jener Freiheit hat an sich positiv keinen Wert. Essen von jenem fraglichen Fleisch bringt nicht vor Gott, Nichtessen bedeutet kein Entbehren, Essen keinen Gewinn (8, 8). Aber es ist mehr als ein „Schwacher" in der Gemeinde, der die *γνῶσις* nicht hat, die Freiheit und Überlegenheit, die aus der richtigen Erfassung des Gottesgedankens entspringt. Er macht sich aus dem Essen jenes Fleisches ein Gewissen. Eine bedauerliche Beschränktheit gewiß. Paulus verhehlt, wie wir sahen, nicht, wie er darüber denkt. Aber wie unwichtig ist dieser

Mangel gegenüber der Tatsache, daß er ein Bruder ist, für den Christus starb (8, 13). Ihm kann der Gebrauch, den der paulinische Gnostiker von seiner Freiheit macht, zum Anstoß werden, ihn veranlassen, seinem Beispiel zu folgen, ohne daß sein Gewissen es ihm erlaubt (8, 9—10) und daran geht er zugrunde (8, 11) ἀπόλλυται. So hat Paulus über das Gewissen gedacht: das eigene gute Gewissen gibt uns keinen Freibrief, bewahrt uns nicht vor der Macht der Versuchung, das tut nur Gott. Aber in dem fremden guten Gewissen, in der Persönlichkeit des Andern, wie sie nun einmal ist, mit ihren Möglichkeiten und Schranken begegnet uns die unverletzliche Majestät selbst, das unübersteigbare unserer ἐξουσία (8, 9) gesetzte Halt. Die Gemeinde darf nicht zerrissen werden. Wir wissen warum: Ihre κοινωνία ist identisch mit der κοινωνία des Leibes und Blutes des Herrn (10, 16, 17). Darum: wer mit solcher Mißhandlung fremden Gewissens gegen den Bruder sündigt, der sündigt gegen Christus (8, 12). Und darum, fährt Paulus 8, 13 jäh auf: Wenn mein Essen meinem Bruder ein Ärgernis ist, will ich in Ewigkeit kein solches Fleisch essen. Von dem seelsorgerlichen Rat, den Paulus auf Grund dieser ganzen Überlegung 10, 25—30 gibt, war schon die Rede. Der Schluß des Abschnittes 10, 31—33 zeigt, daß die Frage des Götzenopfers und ihre Beantwortung wirklich nur der Anlaß, aber nicht das Thema war. Ob ihr esset oder trinket oder was ihr tut, alles tut zur Ehre Gottes. Mit der fatalen modernen Phrase, das ganze Leben bis auf Essen und Trinken müsse und könne ein Gottesdienst sein, hat das natürlich nichts zu tun. Nicht um das Essen und Trinken und um das andere Tun des Menschen geht es dem Paulus, sondern um den Gebrauch oder Nichtgebrauch der in der Erkenntnis Gottes begründeten Freiheit. Was in der auf Gott, aber wirklich auf Gott bezogenen Freiheit getan ist, in der Erkenntnis, die kein Sichaufblähen des Menschen, sondern sein Erkanntwerden von Gott ist (8, 3), das ist zur Ehre Gottes getan. In diesem Sinn wird den Korinthern das Ziel gesteckt, ἀπρόσκοποι zu werden (10, 32), nicht durch allzu menschliche religiöse Zuversicht Bringer des Ärgernisses, sondern Bringer des Zeugnisses von und für Gottes Ehre, ist gemeint. Aber es ist bemerkenswert daß Paulus nur das erste, das Negative sagt: Gott nicht im Wege sein durch unsere Aufgeblasenheit, das ist's, was wir zur Ehre Gottes tun können. Der Blick wird unermeßlich weit in diesen zwei letzten Versen: Mit sich selber sieht Paulus seine Korinther, gerade die ihm nahestehen, gerade die ihn so gut und doch auch so gar nicht verstanden haben, wenn sie seine scharfe Warnung beherzigen wollen, vor Juden und Hellenen und der Kirche Gottes stehen, verantwortlich und der Verantwortung fähig, weil sie wissen, daß es nicht darum gehen kann,

das eigene συμφερον zu suchen, das was einem selbst gut ist und wenn es noch so gut, noch so geistig, noch so wohl begründet wäre, sondern das der Vielen und das ist: ihre Rettung. Für Paulus ist es dasselbe, wie wenn er noch einmal gesagt hätte: Gottes Sache. In diesem Sinn will er die Menschen in Korinth als seine Nachfolger sehen (11, 1). Wieder ist so auf einen Menschenweg, wie der Engel des Herrn auf den Weg des Bileam, das große Rätsel getreten oder auch die Auflösung aller Rätsel. Wahrhaftig, es war kein schlechter Weg, den diese paulinischen Gnostiker gingen, eine Fülle von Wahrheit und Kraft war da, aber das Anliegen des Paulus richtet sich an die Korinther auf den besseren, wie an die auf den schlechteren Wegen. Die Begegnung mit Gott müssen sich die einen wie anderen zunächst als das Ende ihrer Wege gefallen lassen.

Das nächste von den vier Kapiteln, die uns noch von unserem Ziel trennen, das 11. steht für sich. Es ist ein merkwürdiges Kapitel besonders in seinem ersten Teil, aber auch im zweiten. Von zwei Einzelheiten des christlichen Gemeindelebens ist die Rede, zu denen Paulus Ratschläge oder Vorschriften zu geben hat. — 11, 2—16 handeln von der Verschleierung der Frauen in der Gemeindeversammlung. Die Stelle ist vielleicht eine der schwierigsten bei Paulus überhaupt. Konkreteste, in der damaligen Kultur und Zivilisation begründete Verhältnisse und wiederum konkreteste, schlechthin einmalige und individuelle Ansichten des Paulus scheinen sich darin zu einem für uns unentwirrbaren Knäuel zu verschlingen. Eine Frage, für deren Bedeutung uns zunächst alles Verständnis fehlt, wird mit einer für uns fast nur verwunderlichen Umständlichkeit und nach einer für uns ganz unüberzeugenden Methode abgehandelt. Wohl begreiflich, daß ein moderner Exeget, froh des vielen zeitgeschichtlichen Materials, das er auch hier in dankenswerter Weise vorbringt, zu dem Seufzer kommt: „Die leitenden Gedanken der folgenden Beweisführung sind uns im ganzen unverständlich.“ Ich möchte trotzdem nicht ohne weiteres kapitulieren. Gänzlich undurchsichtig ist, wenn wir die Sache ansehen, doch nur das Materielle: in den Versen 11, 2—10 der Sinn der Sitte der Verschleierung der Frau, der Barköpfigkeit des Manns als solche und in den Versen 11, 13—15 die angebliche Naturordnung, daß der Mann kurze und das Weib lange Haare tragen müsse, ein Satz den schon Calvin in einer Predigt über diesen Text unter Verweis auf die alten Gallier und Germanen leise beanstandet hat (Op. 49, 743). Aber nehmen wir diese Dinge einmal als gegeben d. h. als Gewohnheit, die damals und dort nun

einmal die Regel war und die Paulus aus weiter nicht zu ergründenden Gründen an sich zu bejahen für richtig hielt. Man darf das Materielle bei einem Mann wie Paulus nicht so tragisch nehmen, weder wenn man es in seiner Pragmatik zu durchschauen meint, noch wenn dies, wie hier, nicht der Fall ist. Voraussetzung der Stelle ist, daß in Korinth die Neigung bestand diese Sitte abzuschaffen. Das muß dann aber der Exponent gewesen sein einer Tendenz, die Überordnung des Mannes über die Frau unsichtbar zu machen und wohl gar zu verleugnen. Moden sind Exponenten von Lebensanschauungen. Paulus wendet sich, indem er sich gegen die Mode wendet, gegen die in ihr verkörperte Lebensanschauung. Auch die Sätze des Paulus selbst sind also zu verstehen als Exponent einer entgegengesetzten Lebensanschauung. Wer Paulus sonst kennt, wird sich nicht wundern zu hören, daß dies auch hier eine konservative Lebensanschauung ist. Er ist für die mehr oder weniger kräftige Tendenz zu einer Umänderung des gewohnten Verhältnisses der Geschlechter nicht zu haben. Er vertritt den altväterischen Satz, daß das Weib dem Mann untertan sein solle. Man kann darüber streiten, ob man auch diese Ansicht zu dem Undurchsichtigen d. h. zu dem nur kontingent zu Verstehenden, nicht weiter durchsichtig zu Machenden der Stelle rechnen will oder ob man es hier mit einer aus reifer Klugheit hervorgegangenen Einsicht in die natürliche Bedingtheit des Menschenlebens zu tun hat, deren Bedeutung über die einer diskutablen Ansicht hinausgeht. Paulus hat sein konkretes Urteil über die Verschleierung ausdrücklich als diskutabel erklärt, das lehrt 11, 16, wozu sinngemäß zu vergleichen wäre 7, 12 (Den Übrigen sage ich, nicht der Herr). Ob das Paulus auch von jener hinter diesem Urteil stehenden Lebensanschauung gesagt hätte, das ist eine andere Frage, wahrscheinlich nicht. Aber diese Frage ist nicht entscheidend. M. E. kann man Paulus in der Hauptsache verstehen, — was er sagen will, sich sagen lassen, auch wenn man mit seiner hier hervortretenden Lebensanschauung über Mann und Weib nicht einig gehen kann, wie Kapitel 7 mit seiner Ansicht über die Ehe oder hier mit seinem Urteil über die in Frage stehende Mode. Offenbar steht ja hinter seiner hier vorgetragenen Lebensanschauung noch einmal etwas Anderes, Drittes: ein Satz, welcher mit dieser Lebensanschauung weder steht noch fällt, der aber für ihn in dieser Lebensanschauung zum Ausdruck kommt; und das wäre der Satz, daß es besser, naheliegender, einsichtiger ist, in den natürlich gegebenen Unterordnungsverhältnissen des Lebens die Majestät Gottes zu verehren, als sich mit liberaler Gleichgültigkeit oder Protestfreudigkeit über diese primitiven, nicht unzweideutigen, nicht ewigen, aber

immerhin vernehmbaren Gottesworte hinwegzusetzen. Auch diese Stelle ist, aber in einem anderen Sinn, eine Parallele zu Röm. 13. Setzen wir also als gegeben voraus: Paulus bejaht in concreto die Unterordnung des Weibes unter den Mann als einen Fall, auf den jener Satz anzuwenden ist, und hören wir, wie er veranlaßt durch jenes concretissimum, die Schleierfrage, die Anwendung vollzieht: 11, 3 das Bild einer vierfachen Stufenleiter abwärts: Gott, Christus, der Mann, das Weib, immer der Höhere des Unteren „Haupt". *Κεφαλή* heißt außer Kopf auch Summe, Zusammenhang, Ursprung und Ende. Es ist klar, daß das im Verhältnis Christi zum Manne in einem total anderem Sinn gilt als im Verhältnis des Mannes zur Frau. Aber es gilt, will Paulus sagen, so gut und so schlecht eben etwas in der vergänglichen Lebensgestalt und Lebensordnung, unter der wir uns befinden, gelten kann. Es ist wichtig, daß es auch im Verhältnis zwischen Mensch und Mensch schlechthinige, unübersteigbare (wenigstens innerhalb dieser Welt unübersteigbare) Schranken gibt. Diese Schranken weisen uns nach oben. Sie erinnern uns durch ihr unbegreifliches und doch so handgreifliches Dasein an das noch ganz anders Unbegreifliche, an das Haupt der Gemeinde im Himmel, dessen Haupt Gott selber, an Ursprung und Ende *κατ' ἐξοχήν*. In diesem Sinn soll die Frau ihre Unterordnung unter den Mann bejahen, aber auch der Mann seine Überordnung, nicht um seiner eigenen Würde willen, sondern um der Würde der Ordnung willen, deren Träger er auf Erden ist. Der Mann, der in der Gemeinde sein Haupt bedeckt, d. h. sich als Weib gebärdet, schändet sein Haupt Christus (11, 4). Er vergißt nicht seine Mannesehre, sondern den Hinweis nach oben, der der wahre Sinn seiner Mannheit ist. Und jedes Weib, das unverhüllten Hauptes in der Gemeinde ist, schändet ihr Haupt, den Mann, nicht durch ihre Auflehnung gegen ihn als Mann, die sich in der vernachlässigten Sitte ausdrückt, sondern durch ihre Auflehnung gegen die Ordnung die ihr in ihm entgegentritt, durch ihr Vergessen dessen, was der Mann für sie bedeutet (11, 5). Sie müßte die Vernachlässigung der Sitte vielleicht gleich noch etwas weiter treiben (... *καὶ κειράσθω*), um sich selbst und jedermann ad oculos zu demonstrieren, auf welchem Wege sie sich befinde. Will sie dies nicht, so möge sie auch jenes lassen (11, 6). 11, 7—10 ist eine Variation des Grundgedankens 11, 3: Der Mann soll seine Mannheit behaupten als das geschaffene Ebenbild Gottes, als Gottes *δόξα* (hier wohl = Abglanz) auf Erden, zuerst geschaffen, nicht um des Weibes willen. Und darum muß das Weib in der Gemeinde auf ihrem Haupte eine *ἐξουσία*, ein Zeichen, der über ihr aufgerichteten Macht tragen, nicht der Macht des Mannes an sich, sondern der durch den Mann repräsentierten

Macht Gottes über seine Geschöpfe. Die ἐξουσία ist eben der Schleier. Schwierig ist in 11, 10 der Zusatz διὰ τοὺς ἀγγέλους, was soll er hier? Tertullian, der wohl auf dergleichen etwas erpicht war, hat zuerst die Erklärung in Umlauf gebracht, es handle sich um die gefallenen Engel Gen. 6, 1 ff. mit ihrer Begierde nach den Töchtern der Menschen, weil sie schön waren und Lietzmann meint die zahlreichen zeitgenössischen Parallelen zu dieser Vorstellung nötigten zu dieser Erklärung, obwohl er einsieht und selbst ausspricht, daß sie „dem Zusammenhang völlig fremd ist". In den Zusammenhang fügt sich das διὰ τοὺς ἀγγέλους nur, wenn es inhaltlich eine Wiederholung des διὰ τοῦτο am Anfang des Verses bildet. Dann muß aber die Erklärung in der Richtung Calvins gesucht werden: Wenn die Frauen sich als Männer zu gebärden beginnen in der Gemeinde, so offenbaren sie damit den (den betenden Gläubigen dienstbaren) Engeln Christi ihre Schande, sie machen sie zu Zeugen der Auflösung der Ordnung, deren sie sich schuldig machen. Das haben sie dann davon! Und das soll vermieden werden! Zur Erklärung der 11, 1—10 vorgetragenen Anschauung der unbedingten Überordnung des Mannes ist außer dem anfangs Gesagten auf 11, 11—12 zu verweisen, wo wir uns sofort erinnert fühlen daran, daß derselbe Paulus Galater 3, 28 auch weiß, daß in Christo weder Mann noch Weib ist. Ἐν κυρίῳ ist weder der Mann ohne das Weib, noch umgekehrt, τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. Es handelt sich nicht um ein verschiedenes Verhältnis zu Gott, neben der großen Distanz zwischen Gott und Mensch überhaupt ist die kleine Distanz zwischen Weib und Mann nicht bedeutungslos, das gerade nicht, aber doch wirklich klein, ganz klein, ja nichtig. Und es handelt sich auch nicht um die zeitliche Ordnung als solche, sondern um die sich in ihr manifestierende Gottesordnung — und das ist zweierlei. Das Christentum war sich zur Zeit des Paulus noch zu gut dazu, um sich zur Heiligung solcher irdischer Ordnung herzugeben. Die Frauen sollen nicht betrübt sein, sagte Calvin dazu auf der Genfer Kanzel: Was die Hauptsache ist haben und genießen sie! C'est peu de chose qu'en ce monde nous ayons quelque peu de superiorité: car le tout n'est qu'une figure. Eine vergängliche Herrlichkeit! (Op. 49, 728). Das ist zweifellos die Meinung des Paulus. Aber es handelt sich um eine O r d n u n g , d a s ist's was er hier sagen will. 11, 13—15 wird dann noch mit mehr oder weniger Glück und Eindrücklichkeit der Versuch gemacht zu zeigen, wie diese Ordnung auch durch die Natur nahegelegt sei, und 11, 16 schließt mit der Feststellung: in den „Gemeinden Gottes" hat diese Ordnung bis jetzt gegolten und das solle man in Korinth wissen. Wenn wir den ganzen Geist des Briefes bis dahin richtig charakterisiert haben, so wird es erlaubt sein, auch dieses Stück,

auch dieses Halt! das diesmal allerdings an einem sehr unerwarteten Ort ertönt und doch aus einer uns nun nicht mehr unbekannten Richtung kommt, nach seiner kritischen, von Gott aus kritischen Tendenz, in die Reihe zu stellen. — Und ebenso verhält es sich nun auch mit der zweiten Hälfte des Kapitels. Auch in 11, 17—33 geht es um eine Zurückweisung des in der korinthischen Gemeinde mächtig emporblühenden natürlichen Menschen mit seiner Tendenz zu eigenwilligem, selbstsüchtigem Sichvordrängen und Geltendmachen. Das ist's, was die beiden Hälften des Kapitels miteinander verbindet. Hier wie dort sind es übrigens Erscheinungen speziell des gottesdienstlichen Lebens in Korinth, in denen Paulus diese Tendenz wirksam sieht, dort die Durchbrechung der Schranke zwischen Mann und Weib, hier die *σχίσματα*, das P a r t e i t r e i b e n, das, schon im ersten Kapitel erwähnt und besprochen, gerade im Gottesdienst sich geltend gemacht zu haben scheint und dann vor allem die Profanierung, ja Verlotterung der A b e n d m a h l s f e i e r. Im Blick auf Beides sagt Paulus 11, 17: Euer Zusammenkommen, euer Kultus dient mehr zum Schlimmen als zum Guten, gerade er ist eine Gefahr geworden. Auf den ersten Punkt v 17—19 geht Paulus nicht näher ein. Er sieht voraus, daß aus den *σχίσματα*, den Absonderungen und Gruppenbildungen möge ihr Zweck sein, welcher er wolle, die *αἱρέσεις*, die aus dem mit Eigendünkel betonten Sondermeinungen notwendig sich ergebenden Spaltungen, sich ergeben werden, und er sagt ihnen dieses Gericht über die Gemeinde voraus! Denn das ist der Sinn von 11, 19. Die *δόκιμοι*, in diesem Fall: die dieses Treiben nicht mitmachen, werden dann an den Tag kommen, das übrige braucht nicht gesagt zu werden. — Einläßlicher kommt die A b e n d m a h l s f r a g e zur Besprechung. Auch hier hat eine naive und wahrscheinlich gar nicht bloß materialistisch, sondern sehr geistig-geistlich auftretende Selbstsucht sich breit gemacht. Aus diesem Mahl, das in der christlichen Gemeinde nur in der paradoxen Form einer unbedingten Gemeinschaft aller, hoch und niedrig, Sinn und Raum hatte, ist in Korinth etwas scheinbar feineres, nämlich eine Art feierliches Bankett der Vermöglichen und wohl auch Gebildeten unter sich geworden, dem die Ärmeren an die Wand gedrückt zusehen mußten (11, 21). Gerade dadurch ist es profan geworden, aus dem *κυριακὸν δεῖπνον* ein *ἴδιον δεῖπνον* (11, 20—21) ähnlich den heidnischen Kultmahlzeiten, eine Angelegenheit, die die Betreffenden, wie Paulus bitter meint, auch zu Hause erledigen könnten (11, 22a), Verachtung der Gemeinde Gottes, Beschimpfung der Besitzlosen ist das, fährt er 11, 22b zornig heraus, indem er sich mit seiner ganzen Autorität schützend vor die letzteren und den Besitzenden schroff gegenüberstellt. Aber dann kehrt er das

Blatt um: der Angriff auf das Mahl der Gemeinschaft ist der Angriff auf die Stiftung des *κύριος* Jesus, die er, Paulus, der Gemeinde rein wie sie ihm vom *κύριος* mitgeteilt ist, übermacht hat (11, 23). Beachten wir, daß hier schon die Wendung *παρέλαβον* . . . *παρέδωκα* aufgetaucht, der wir 15, 3 in umgekehrter Reihenfolge begegnen werden. Der Sinn ist hier wie dort der: es handelt sich bei dem, was jetzt zu sagen ist, nicht um paulinische Theologie, aber auch nicht um eine Mitteilung aus historischen Quellen mündlicher oder schriftlicher Art, also nicht um Dinge, über die man in der Gemeinde Christi dieser oder jener Ansicht sein könnte, sondern für den Redenden um das Wort des *κύριος* selbst und darum für den Hörenden um den schneidenden Gegensatz: für oder wider den *κύριος*: *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*. Der Herr selbst hat ihm, Paulus, wiederholt, was er als Stifter des Abendmahls dazu gesagt: in der Nacht, da der Herr Jesus verraten wurde ..... Paulus hat mit dieser kategorischen Behauptung nicht verbürgen wollen, was uns interessieren würde, daß diese Worte authentische Worte des sogenannten historischen Jesus seien. Denn was wir den historischen Jesus nennen, ein Jesus an sich, der nicht der K y r i o s Jesus ist, sondern eine objektiv zu ermittelnde irdische Erscheinung unter anderen, abgelöst von seiner *κυριότης* in der *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, abgesehen von der in Jesus der Gemeinde und zunächst den Aposteln gegebenen O f f e n b a r u n g — dieses Abstraktum war für Paulus (und nicht nur für ihn) eine unvollziehbare Vorstellung. Der Gedanke, daß man Jesus zunächst für sich betrachten müsse und könne, um ihn dann als *κύριος* zu erkennen, konnte ihm höchstens eine grauenvolle Erinnerung an seinen früheren Irrtum sein. D i e s e r Jesus, der nicht der *κύριος* ist, den man *κατὰ σάρκα* erkennt (II. Kor. 5, 16), war ja der Feind, den er verfolgte, er kennt ihn jetzt nicht mehr. Aber nicht darauf reflektiert jetzt Paulus, was d i e s e r Jesus, der *κατὰ σάρκα* Erkannte, beim und zum Abendmahl gesagt haben möchte, sondern auf das, was i h m, dem Paulus, da er ihn zu seinem Gesandten machte, der K y r i o s Jesus, der Herr der G e m e i n d e sagte. Nicht in der ältesten, bestbezeugten oder glaubwürdigsten Tradition lebt und redet für ihn der *κύριος*, — warum sollte gerade das der *κύριος* sein, was dort lebt und redet? — sondern in seiner höchst gegenwärtigen O f f e n b a r u n g an seine G e m e i n d e, in concreto in dem ihm, dem Paulus gewordenen kerygmatischen A u f t r a g. Er berichtet d i r e k t aus der Quelle: Der Herr s e l b st ist die Tradition. Daß jedes von den einzelnen Worten, in denen er sich dieses Auftrages entledigte, seine menschlich irdische Genesis, Geschichte und Bedingtheit hatte, daß auch diese vom Herrn selbst ihm mitgeteilten Herrenworte in seinem Munde, in seiner Feder

unzertrennbar verflochten seien in den Strom des zeitgenössischen Geisteslebens, das würde er selbst wohl am wenigsten bestritten haben. Aber das hätte und hat wieder positiv und negativ nicht das Geringste zu tun mit der Genesis, Geschichte und Bedingtheit, kraft deren er als Mensch des hellenistischen Zeitalters ein Apostel Jesu Christi war. Paulus beweist also nicht, sondern er bezeugt, was der Wille des Stifters ist bei diesem Mahl, wie es nun einmal in der Gemeinde gefeiert wird. Man erkennt fast auf den ersten Blick, auf was es ihm ankommt: *τουτο ποιειτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (11, 24—25). Brot und Wein nicht an sich, sondern gegessen und getrunken (da wo man eben dieses Brot und den Kelch dazu genießt (11, 26) in der Gemeinde, sind die sichtbaren Äquivalente des Leibes und Blutes des Herrn, *ὑπὲρ ὑμῶν*, als *καινὴ διαθήκη*, (11, 24—25). Wozu diese Äquivalente? *εἰς ἀνάμνησιν* (11, 26): ihr verkündet damit den Tod des Herrn, bis daß er kommt. Nicht wie in späteren Zeiten an dem Verhältnis von Element und Sache, sondern an der Handlung als solcher hängt das Interesse bei Paulus. Die daran teilnehmen, bekunden damit, (auf dem, was sie empfangen liegt bei Paulus kein Nachdruck) daß sie ihren Herrn kennen, daß er ihnen, äußerlich unsichtbar, unmittelbar gegenwärtig ist wie das, was sie essen und trinken. Brot und Kelch des Herrn essen und trinken sie ja (11, 27) und zwar des gekreuzigten Herrn, der wiederkommt und das Ende aller Dinge, auch das Ende aller solchen Feiern bringt. Bei dieser Feier kann doch der Schatten nicht vergessen werden, der von Christus aus auf das ganze diesseitige Leben fällt, will Paulus offenbar sagen. Kann man diese Handlung in der Gemeinde vollziehen ohne zu erschrecken vor der großen Vorläufigkeit, mit der diese unsere Welt in der Nacht, da der Herr Jesus verraten ward, für immer gezeichnet worden ist? ohne Furcht und Zittern vor der engen Pforte, die zum Leben führt? Kann dieses Mahl je etwas anderes sein, als das, was es zuerst war, ein Abschiedsmahl, bei dem der bange Blick des Menschen erst bei dem Licht jenseits aller Gräber zur Ruhe kommen kann? Wird die Hoffnung, die Lebenshoffnung, die doch mit der *ἀνάμνησις* an den uns zugut gestorbenen Herrn unzertrennlich verbunden ist, nicht unmöglich, wo der Ernst dieses Sterbens vergessen ist? Und das eben, dieses Vergessen gerade wo sie sich erinnern sollten, dieses unwürdige, den kritischen Ernst der Sache nicht bedenkende religiös geweihte und doch ganz und gar profane Essen und Trinken ist es nun, was Paulus den Korinthern zum Vorwurf macht. Daß dem so ist, das ist für ihn damit entschiedene Sache, daß sie in der 11, 20 ff. beschriebenen Weise die communio des angeblichen Liebesmahls zerstört haben. Sie machen sich schuldig an

Leib und Blut des Herrn 11, 27. Sie taumeln berauscht (und das nicht nur figürlich 11, 21!) den Weg, den die Andern Kultgenossenschaften freilich getrost gehen, der aber ihnen mit eisernem Riegel verschlossen sein sollte, wenn sie nicht die im Tod Christi gegebene Gabe schänden wollen. Das Abendmahl ist eine Frage, die an den Menschen gestellt ist, 11, 28. Kreuz und Vollendung reden da zu ihm; sich fragen lassen sollte er, wie es mit seiner Hoffnung der zukünftigen Welt steht und nicht steht und dann essen und trinken. Andernfalls (11, 29, der drohende Ton von 11, 19 kehrt wieder) *μὴ διακρίνων*, nicht sich unterwerfend jener Frage, kommt das Gericht über ihn, das er in wahrhaftiger *ἀνάμνησις* des Herrn überwunden hätte. Er ißt und trinkt sich in seinem angeblich christlichen, in Wirklichkeit heidnisch-profanen Kultmahl das, was über die Welt kommen muß, das Gericht. Paulus sieht dieses Gericht schon wirksam in ihrer Mitte (11, 30—32): Schwachheit, Krankheit, Sterben sind keine selbstverständlichen Dinge, nicht so leicht wie für spätere christliche Zeiten begreiflich als Fügungen Gottes, die mit Ergebung hinzunehmen seien, nein, düstere Beweise dafür, daß auch die Christen noch tief in der Welt stehen, daß die Erlösung auch ihnen noch ferne ist, daß auch über sie noch Gottes strafende Hand ausgestreckt ist. Stünden wir, wie wir sollten, unter der uns vom Herrn gestellten Frage und darum in der lebendigen Hoffnung auf ihn, so würde uns das Gericht erspart. Möchte es uns wenigstens zur Warnung dienen, damit beim Endgericht kein *κατάκριμα* daraus werde. — Wie radikal die im ersten Korintherbrief an die Gemeinde durchweg geübte Kritik ist und zwar nicht nur wegen der besonderen äußeren Zustände in Korinth, sondern offenbar noch vielmehr wegen der Schärfe des von Paulus in Anwendung gebrachten Kriteriums, das zeigt gerade die zweite Hälfte des 11. Kapitels, in dem er den Lesern ungescheut das Zentrum ihres Gemeindelebens, ihres Gottesdienstes als eine Gefahr erklärt. Paulus hat die Möglichkeit, die Kirche könnte sich unter dieser Drohung leeren, für weniger schlimm gehalten als die andere, sie könnte voll bleiben von ins Kraut geschossener Menschlichkeit.

Die Kapitel 12—14, die uns nun noch übrig bleiben, bilden wieder ein zusammenhängendes Ganzes. Erst hier bekommen wir nun einen vollen Einblick in den fast betörenden Reichtum an geistigem und geistlichem Leben, trotz und neben allem in scheinbar entgegengesetzte Richtung Weisenden, von dem diese Gemeinde erfüllt gewesen sein muß, von dem Paulus 1, 4 ff. andeutungsweise und sicher nicht übertreibend redete. Man darf sich die korinthische Ge-

meinde auf keinen Fall einfach als eine Mördergrube von Parteihader, ungeordneter Sexualität, eigenwilliger Askese und üppiger Schlemmerei vorstellen. Gewiß, das alles war vorhanden in roher, ungeschminkter Vitalität und auch wohl in feingeistiger und religiöser Verkleidung. Aber daneben laut Kap. 12 und 14, was für eine Fülle hoher und höchster Möglichkeiten, die von Paulus als geistliche Charismen wahrhaftig sehr ernst genommen wurden. Überfülle der Geister, Kräfte und Begabungen ist es ja, was Paulus Kap. 12 zu der dringenden Mahnung zur Einheit und Kap. 14 zur rechten Ordnung und Unterordnung veranlaßt. Letzte und stärkste Kräfte, auch des Guten und Göttlichen (Paulus hat es wenigstens so angesehen), soweit von Kräften des Guten und Göttlichen im Menschen die Rede sein kann, scheinen hier zusammen mit allerhand Dämonen der heidnischen Großstadt, die auch in der ἐκκλησία ϑεοῦ ihr Wesen treiben, entfesselt zu sein und schwieriger noch als dem Bösen zu wehren, scheint die dem Paulus zufallende andere Aufgabe, dieser Explosion des Geistes und der Geister Herr zu werden, einen noch höheren Gesichtspunkt auch gegenüber all diesen höchsten Möglichkeiten geltend zu machen und durchzusetzen. Man denke um das Bild einigermaßen zu verstehen an die Gesellschaft, die uns Dostojewski gezeichnet hat. Die Kapitel 12—14 haben mit dem Bild, das sie entrollen, etwas Endgeschichtliches oder, besser gesagt, etwas an die Endgeschichte Grenzendes. So also ging es zu, solche fast nur mit Kopfschütteln zu betrachtende Quellen schlossen sich auf, als in eine geistig bewegliche und religiös ohnehin schon erregte Bevölkerung der Gedanke an die letzten Dinge hineingeworfen wurde mit einem Ernst und einer Eindringlichkeit, die nachher wohl nachgeahmt, aber kaum mehr so mit solcher Wirkung erreicht worden sind. Wie man auch die hier geschilderten Vorgänge beurteilen möge, man fühlt jedenfalls, daß man sich hier an den Grenzen der Menschheit bewegt. Was ist jenseits aller dieser hier vernehmbaren Stimmen noch denkbar? Das trübe Meer der spiritistischen und theosophischen Erleuchtungen und Begabungen? Stehen wir nicht teilweise schon mitten drin? Die Wonnen und Schrecken der hysterischen Halluzination und Intuition, mit der dann der Nervenarzt und Psychologe mehr zu tun hätte als wir Theologen? Ist nicht auch diese Grenze beinahe fast schon überschritten? Oder der Selbstmord, dem jenes Philosophen gleich, der um das Welträtsel zu ergründen, sich in den Krater des Ätna stürzte, ein, wenn die Stufen der Prophetie und Gnosis wie hier einmal erreicht und überschritten sind, eigentlich recht naheliegender Gedanke. Oder etwa der rettende Schritt zurück in die geordneten Bahnen einer gesunden bürgerlichen religiösen Mittelmäßigkeit? Aber wenn das

alles nicht, was dann? Dringender als irgendwo in unserem Brief empfindet man in Kap. 12 und 14 das Bedürfnis nach einem Wort der Erlösung, gerade in diese geist- und gottvolle und gerade darum so unerlöst anmutende Menschenwelt hinein. Und in der Tat fällt dann unmittelbar nachher das entscheidende Wort von der Auferstehung. Aber bekanntlich fällt schon mitten in diesem Abschnitt selbst, in dem großen Zwischenstück Kap. 13 ein solches entscheidendes, die ganze Umgebung grundsätzlich überbietendes Wort. Man darf den Anlauf zur Erklärung von I. Kor. 13 nicht zu kurz nehmen. Das Wort Liebe ist bald ausgesprochen, aber was heißt „Liebe"? Wenn ringsum durchaus nicht die ersten besten, sondern die höchsten und vollkommensten Möglichkeiten sich gezeigt haben, darunter solche, die wahrhaftig deutlich das zu vertreten scheinen, was man so gewöhnlich „Liebe" nennt! Ein großes Sterben, alles dessen was nicht Liebe ist, ein Sterben, nochmals: der im Ernst höchsten und besten Gaben, ein völliges Entwerten alles dessen, was diesseits jener Grenzen der Menschlichkeit stattfindet, wird in Kap. 13 angezeigt. Die Liebe allein höret nimmer auf, nur sie wird in 13, 12 in Beziehung gesetzt zu dem im Jenseits aller Zeit, in dem eschatologischen τότε stattfindenden Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht. Wenn es nun Paulus in Kap. 12 und 14 Ernst ist mit jener positiven Würdigung der anderen Geistesgaben und andererseits Ernst mit dieser gänzlich isolierten, zur Aufmerksamkeit zwingenden Aussage über die Liebe, dann muß es sich in Kapitel 13 um ein direktes Vorspiel zu dem in Kap. 15 aufzunehmenden Thema handeln, dann stehen wir mit anderen Worten schon Kap. 13, nur hier vom Menschen aus gesehen, mitten drin in der Eschatologie, dann darf keine Rede sein, wie es in manchen Erklärungen mehr oder weniger deutlich den Anschein hat, als habe Paulus ausgerechnet mit dem Wort „Liebe" den Weg rückwärts aus der Welt des Geistes und der Geister in die Welt des Verständlichen, Gesunden und Normalen zeigen wollen. Danach sieht seine Schilderung von der Liebe wirklich nicht aus! Vielmehr zeigt dieses Kapitel offenbar im bisher·eruierten Sinn des übrigen Briefes über das Tun und Treiben des Menschen als solchen, und nun also auch in aller Unzweideutigkeit: auch des Begnadeten, des Begeisterten, des geistlichen Menschen als solchen hinaus auf den Punkt, wo es mit ihm, dem Menschen ein Ende hat, wo es von der besten Gabe heißt: ἐκ μέρους Stückwerk und καταργηθήσονται, wo die höchsten Spitzen der irdischen Gebirge unter unseren Füßen zurückbleiben, wo der Mensch vom Menschen aus gesehen, in der Tat in der freien Luft leben würde, wäre er nicht gerade dort von Gott gehalten, wäre dort nicht die Rettung, die Erlösung von der ganz andern Seite, wo — der Gedanke

*

von, 8 2 kehrt hier wieder — Erkennen Gottes und Erkanntwerden von ihm (13, 12) in eins zusammenfällt. Eine menschliche Möglichkeit wird in Kap. 13 als das Allerletzte über dem Letzten gezeigt, so muß es im Zusammenhang Kap. 12—14 sein, aber wahrhaftig, wenn man 13, 1—8 mit Verstand liest, so, daß nicht zu verkennen ist: d i e s e menschliche Möglichkeit ist eben G o t t e s Möglichkeit am Menschen. Wie ein Blitz mitten in den Wolken wirkt dieses Kap. 13 mit seinem direkten Hinweis auf den καθ' ὑπερβολὴν ὁδός den „unbegreiflichen Weg" (12, 31). Die Verhandlung über die Geistesgaben geht ja nachher noch ein volles Kapitel lang weiter. Aber das heimliche Thema des Briefes, der Ort, wo alle Probleme herkommen und hinlaufen, ist zum erstenmal in einem selbstständigen Gedankengang aufgetaucht. Kap. 15 wird mit neuem Ansatz und abschließend darauf zurückkommen.

Überblicken wir nun rasch noch den Inhalt der drei Kapitel. Paulus weiß, wie er 12, 1—3 sagt, daß das ganze Gebiet des Pneumatischen, des Religiösen wie wir wohl am besten übertragen, ein zweideutiges Gebiet ist. Wo fängt das Dämonische an, wo hört das Gottgewirkte auf? Leben, Bewegung an sich ist noch kein sicheres Kennzeichen des letzteren. Auch die „stummen Götzen" wissen ihre Leute zu bewegen. Der Name J e s u s ist dem Paulus das Kriterium, an dem sich die Geister scheiden. Wer Jesus fluchen kann, der redet sicher nicht im Geiste Gottes, während Jesus Kyrios nennen unmöglich ist ohne diesen Geist. Es darf sich wohl von selbst verstehen, daß Paulus in beiden Fällen nicht bloß an den Wortlaut Anathema und Kyrios gedacht hat, sondern an die ganze Stellungnahme der betreffenden Menschen, die sich nach diesem oder dem andern Stichwort charakterisierte. Aber nicht von diesem Kriterium will er reden, sondern von der notwendigen Einheit, der in der Gemeinde so dämonisch hervortretenden Bewegtheit, sofern man Anlaß hatte, sie nach 12, 1—3 e r n st zu nehmen, was offenbar in weitgehendem Maße d e r F a l l w a r. Wir können uns bloß vom wenigsten, was genannt wird an solchen Bewegtheiten, ein einigermaßen konkretes Bild machen. Von Charismen ist die Rede und von Dienstleistungen (διακονίαι) und von Kräften schlechthin (ἐνεργήματα), dann von Weisheitsrede (λόγος σοφίας) und davon unterschieden von Erkenntnisrede (λόγος γνώσεως) dann von πίστις, offenbar hier etwas besonderes, von Heilungsgaben und davon wieder unterschieden von Wunderkräften (ἐνεργήματα δυνάμεων), von Prophetie, von der Gabe die Geister zu unterscheiden (διακρίσεις πνευμάτων) offenbar nach Anleitung von 12, 1—3, Reden in Zungen und die Kunst solche Reden zu verstehen. Später in 12, 28—29 kommen dann noch hinzu Hilfeleistung, Verwaltung,

Lehrgabe. Es ist ein ganzer in sich gegliederter und sich gegenseitig bedingender Kosmos. Man kann bei einigen dieser Gaben ruhig annehmen, daß es sich um Anlagen und Fähigkeiten handelte, die uns auch heute nicht fremd sind, teilweise um solche, die wir nicht speziell zu den religiösen, sondern allgemein zu den geistigen rechnen würden, freilich bei anderen stehen wir sicher vor Dingen, die sich nur aus den Analogien der Naturgeschichte der großen religiösen Bewegungen aller Zeiten erklären oder vielmehr nicht erklären lassen, und bei noch anderen haben wir es vielleicht mit Phänomenen zu tun, die vorher und nachher so nicht wieder aufgetreten sind. Eine gewisse Grenze nach der Seite des nach unseren Begriffen völlig Absurden muß man sich wie gesagt schon darum gezogen denken, weil Paulus alle diese Möglichkeiten anerkannte. Aber was uns absurd erscheinen möchte, ist es vielleicht für Paulus wirklich und aus guten Gründen nicht gewesen. Man wird gut tun sich zurückzuhalten und staunend das Faktum zu konstatieren. Wie immer wir uns stellen mögen zu den „pneumatischen" Menschen und Zuständen, deren Vorhandensein in I. Kor. 12—14 vorausgesetzt ist, das ist sicher, daß Paulus sie in direktem Zusammenhang mit der Offenbarung gesehen hat. Er weiß, wie 12, 1—3 zeigt, daß es sich um zweideutige Erscheinungen handelt, aber er zweifelt keinen Augenblick daran, daß sie alle innerhalb der Sphäre der Zweideutigkeit, die eine Prüfung von Fall zu Fall nötig macht, reale Wirkungen, Worte und Erweisungen Gottes sein können. Der Geist, der Kyrios, Gott spricht, wirkt, teilt aus, setzt ein — all das Merkwürdige, Seltsame, vielleicht Abstoßende, was sich da vor den Blicken des unbeteiligten Betrachters der Gemeinde ausbreitet. Die Mannigfaltigkeit der Religion sieht Paulus — nicht an sich, er weiß ja, daß sich das alles an sich auch nicht ἐν πνεύματι θεοῦ ereignen könnte — aber in der Gemeinde Christi unter einem positiven Vorzeichen stehen. Was uns heute so interessiert: die Tatsache, daß das alles seine genauesten heidnischen Analogien hat, beweist dagegen gar nichts. Es handelt sich eben wirklich nicht um die Erscheinungen an sich, sondern um ihr Woher? und Wohin? um das worauf sie hinweisen, wovon sie zeugen. Das ist aber nicht dasselbe drinnen wie draußen. Hat Paulus nicht selbst von den hellenistischen Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen unbefangen den weitgehendsten und intimsten Gebrauch gemacht? So rechnet er auch der Gemeinde gegenüber mit der Möglichkeit, daß das, was drinnen sich abspielt und wäre die Verwandtschaft mit dem draußen noch so groß, etwas total anderes ist, unter dem radikal entgegengesetztem Vorzeichen steht als draußen. Auf den Boden dieser Möglichkeit stellt er sich jedenfalls,

wenn er zu ihr darüber redet. Aber gerade darum und insofern steht er ihr auch kritisch gegenüber. Die religiöse Fülle, die ihm in Korinth entgegentritt, imponiert ihm an sich nicht im geringsten. Sie muß sich messen und bewähren lassen an ihrem Ursprung. Richtender Ernst bedeutet der Gedanke an den göttlichen Ursprung einer Erscheinung gerade da, wo es gewagt wird, diesen Gedanken zu denken. In der Gemeinde des Herrn sind diese Dinge, die andere an sich auch haben können, *χαρίσματα*, göttliche G n a d e n gaben. In der G e m e i n d e des H e r r n. Das ist aber nicht ein Haufe von Begabten, Begeisterten, Erleuchteten, nicht eine Stätte noch so wunderbarer Einzelheiten, Besonderheiten, Zufälligkeiten, sondern der Leib Christi, dessen einzelne Glieder sich nicht selbsttätig bewegen, überhaupt nichts an sich bedeuten können. Gerade weil hier die Religion auch in ihren fremdartigsten Formen im Zusammenhang mit der Offenbarung gesehen, gerade weil hier das Begabt-, Begeistert- und Erleuchtetsein, der Einzelne und das Einzelne als solche, als direkt in Gott begründet verstanden werden, gerade darum gilt aufs schärfste: d e r s e l b e Geist, d e r s e l b e Herr, d e r s e l b e Gott (12, 5—6). Gerade darum in und hinter und über jedem Einzelnen der Eine, der die Gemeinde begründet und als die Verkörperung dieses Einen das Ganze der Gemeinde. Gleichgültigkeit oder Rebellion gegen das Ganze ist Gleichgültigkeit und Rebellion gegen den Einen, und wenn sie sich lange auf die Offenbarung als auf den Grund und Ursprung ihres besonderen Anliegens berufen würde; diese Berufung gerade ist's, die sie richtet. Das ist es, was an Hand des Gleichnisses von Leib und Gliedern in dem Mittelstück 12, 12—20 breit ausgeführt wird. Die für den Sinn des Kapitels entscheidenden Stellen sind: v 6: derselbe Gott ist es, der alles in allem wirkt, v 7: *φανέρωσις τοῦ πνεύματος* (Geistesoffenbarung) *εἰς τὸ σύμφερον* (zum Nutzen) eigentlich zur Sammlung, zum Zusammenwirken, zum Dienst) ist es, was einem jeden gegeben ist, v 11: der eine und selbe Geist wirkt das alles und teilt einem jeden seine Gabe zu, so wie er (der Geist) will, v 18: Gott setzte die Glieder, jedes von ihnen besonders am Leibe wie E r wollte. Also nicht t r o t z seiner Individualität, sondern gerade i n seiner Individualität soll ein jeder auf die ihm gesetzte Schranke stoßen. Gerade der absolute Ursprung der Religion ruft die Religion als menschliches Erlebnis und, wenn es sich um das Höchste und Wahrhaftigste handelte, zurück in die Relativität, nicht zu ihrem Schaden, denn gerade die Relativität ist ihr positiver Gehalt, ihre Beziehung zu ihrem absoluten Ursprung. Nicht du hast dich so gemacht wie du gerade bist, sondern Gottes Gedanke und Werk, beruhend auf seinem freien Willen, ist das. Die Einzigartigkeit des menschlichen Individuums, dessen Gottebenbildlichkeit

sich fortwährend verwandeln möchte zur Gottähnlichkeit, muß immer wieder zu dem werden, was sie ist, zum Transparent, zum Zeugnis der Einzigartigkeit Gottes. Im Einzelnen gerade als solchen, in dem, worin er eben nicht dieser oder jener ist, sondern streng dieser ganz bestimmte Mensch — in ihm kann und will sich der eine Gott offenbaren. Aber das gilt nur in *Christus* in seiner *Gemeinde*, in der *Gemeinschaft* der Einzelnen: *Sie* sagt dem Einzelnen, was er ist und immer wieder werden kann: der Ort der göttlichen Offenbarung. Seine Einzelheit, seine individuelle Isoliertheit an sich ist gerade das Gegenteil, nämlich der Ort der Offenbarung der hoffnungslosen Endlichkeit, Beschränktheit, Zufälligkeit allen geschöpflichen Daseins und — eine Gotteslästerung, wenn sie an sich mit dem Anspruch der Göttlichkeit bekleidet wird. Das ist's offenbar, wogegen Paulus sich in diesem Kapitel richtet. Er will im Namen der Majestät zurückrufen von der Überheblichkeit, die die schlechte Vereinzelung des geistigen oder religiösen Talentes oder Genies verwechselt mit der Würde der Einsamkeit, die dem Einzelnen, welches auch seine besondere Begabung sei, von Gott zukommt. Sie kommt ihm nur zu, wenn und sofern er eben seine Vereinzelung, die tragisch schuldhafte Größe seines Auf-sich-selbst-stehens, seines „Ich bin, der ich bin" geopfert hat und weiß, daß er steht und fällt mit dem Anderen. Paulus will im Namen der Majestät aufrufen zu der Bindung, die in der Freiheit und zu der Freiheit, die in der Bindung zu finden ist. Keine Isolierung, keine Hypertrophie des einzelnen Gliedes für sich. Keine Konkurrenz, kein Kampf ums Dasein der Glieder untereinander. Nicht jeder kann *jeder* sein, weil Gott jeden zum *Seinen* bestimmt hat, ἐν ἐκκλησίᾳ, in der Einheit des Ganzen. Aber diese Verteilung der Gaben durch Gott bedeutet nun doch wieder, weil sie durch Gott geschieht, keine starre, ein für allemal vollzogene Verteiltheit. Daß ein jeder nach v 27 wissen soll, daß er ἐκ μέρους, für sich allein genommen, als Stückwerk, wie man in Kapitel 13 zu übersetzen pflegt, ein Glied am Leibe ist, das bedeutet, weil der Leib der Leib Christi ist, nicht, daß ein jeder lediglich sein und bleiben soll, was er nun einmal ist. In dem suum cuique, jedem das *Seine*! auf das das 12. Kapitel zunächst hinausläuft, steckt ja virtuell, trotz der vorläufig geltenden μὴ πάντες ἀπόστολοι etc. v 29—30 gebieterisch die Wahrheit zweiter Potenz: Jedem das *Eine*! Darum v 31: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ κρείσσονα (der Text μείζονα ist vielleicht aus Anpassung an 13, 13 entstanden). Dieser Imperativ kollidiert mit jenen Aussagen v 6, 7, 11, 18 darum nicht, weil es für Paulus eine Konkurrenz zwischen göttlichem Wirken und menschlichem Wollen überhaupt nicht geben kann. Gottes Alleinherrschaft in allen mensch-

lichen Erscheinungen einmal gründlich und grundsätzlich anerkannt, können diese auch wieder in ihrem relativen Unterschied von höher und niederer, wichtiger und unwichtiger erkannt, kann auch von dem Ernst der menschlichen Entscheidung für das eine oder andere Tun wieder unbefangen geredet werden. Ja die Anerkennung der Alleinherrschaft Gottes wird dann gerade darin sich auswirken müssen, nicht daß man sich fatalistisch mit seiner nun einmal gesetzten Eigenart abfindet, sondern daß man über die Unterschiede der Eigenarten nachdenkt und nach den höheren χαρίσματα strebt. Daß Gott sich suchen lassen will, das ändert nichts daran, daß er, wenn er sich finden läßt, der ist, der nach freiem Wohlgefallen gibt wem und was er will. Und daß er dieser Gott ist, das ändert nichts daran, daß er sich suchen lassen will von Stufe zu Stufe, von den niederen zu den höheren zu den höchsten Gaben. 14, 1 wird Paulus dieses differenzierte ζηλοῦτε wieder aufnehmen. Zunächst bricht er jäh ab: „Und ich zeige euch noch einen ganz anderen Weg" einen καϑ' ὑβερβολὴν ὁδὸν, einen seiner Art nach unvergleichlich direkter zum Ziel führenden Weg, als alle andern Wege, auch als das eben geforderte ζηλοῦν, auf das Paulus nachher zurückkommt, eine via maxime vialis (Bengel). Mit διώκετε τὴν ἀγάπην faßt Paulus nachher (14, 1) das was er über diesen Weg, über alle Wege gesagt, zusammen, aber das ist offenbar nur ein matter Nachklang, einbiegend und zurücklenkend zu dem, was er 12, 31 zuerst sagen wollte.

Was dazwischen: 13, 1—13, geschildert ist, das steht zunächst ganz für sich: keine Gabe, keine Tugend, kein Zustand, keine Fähigkeit, kein Erlebnis, nach dem man „jagen" könnte, wie nach einer andern von Gott gebotenen Möglichkeit. Deutlich genug wird ja die ἀγάπη v 1—3 abgehoben von allen anderen Gaben, auch den höchsten. Deutlich genug wird sie v 8—10 gegenüber dem Stückwerk, dem Einzelnen, auf das Paulus Kapitel 12 so dringend verwiesen hatte, gepriesen als das τέλειον, das endgültig Eine. Die Betrachtung von Kapitel 12 genügt ihm hier offenbar nicht mehr. Die ernste Anerkennung, daß Gott einem Jeden nahe ist auf seine Weise, erscheint von hier aus, auch wenn sie ergänzt wird durch das: Strebet nach den höheren Gaben! (12, 31) mit einer Spannung beladen, die auf eine Lösung und Erfüllung hindrängt. Sie ist, auch wenn sie noch so gründlich und tief realisiert ist, ein Erkennen Gottes das sich zum wirklichen Erkennen Gottes verhält wie das Reden, Denken und Überlegen des Kindes zu dem des Mannes (v 11), sie ist ein Erkennen δι' ἐσόπτρου durch den Spiegel (man hat nicht nötig hier an die unvollkommenen Metallspiegel des Altertums zu denken: Paulus will einfach sagen: kein direktes, sondern ein indirektes Erkennen, ein Erkennen in einem

fremden Medium, denn es spielt sich ja im Menschen und als menschliches Erkennen ab und menschliches Erkennen heißt gebrochenes d. h. indirektes Erkennen). Ein Erkennen ἐν αἰνίγματι im Rätselwort, im Paradox v 12 (und wie paradox das ist, was Paulus über die Beziehung des einen Gottes zu dem Einzelnen zu sagen weiß, das haben wir ja wohl empfunden!) Ein Erkennen ἐκ μέρους mit einem Wort v 12 b obwohl es doch und gerade weil es nach 12, 27 dieses ἐκ μέρους die Einzelnheit des Menschen durch seine Einbeziehung in den Leib Christi von Gott aus als Zeugnis des einen Gottes begreifen wollte. Es ist im besten Fall ein dialektisches, die beiden für uns unvereinbaren Hälften der Wahrheit als solche scharf erkennendes, aber kein das Eine, das von beiden Seiten gemeint ist, direkt begreifendes Erkennen. Es „bleibt" (μένει v 13) n i c h t gegenüber diesem Einen, Gemeinten, auf das es hindeutet. „Wenn das Vollkommene kommt", so wird das ἐκ μέρους γιγνώσκειν und προφητεύειν zunichte, v 9—10: es verblaßt und zerflattert in alle Lüfte als „paulinische Theologie" (Paulus hat ja ausdrücklich in der ersten Person geredet — und das sicher nicht nur oratorisch —) vor dem Sonnenstrahl und Sturmwind der Wahrheit. Nein, das τέλειον v 10, das männliche und nicht kindliche Wissen von Gott, das Schauen von Angesicht zu Angesicht v 12, das Erkennen, das meinem von Gott Erkanntwerden adäquat ist und in ihm endlich, endlich zur Ruhe kommt, das ist jenseits aller, auch aller paulinischen Gnosis und Prophetie. Hier reichen alle göttlichen Offenbarungen und die durch sie geschaffenen menschlichen Möglichkeiten und wären sie noch so bedeutungsvoll, n i c h t hin. Hier gibt es auch kein ζηλοῦτε und doch wohl auch kein διώκετε, kein Vorwärtskommen von Stufe zu Stufe. καταργηθήσονται, παύσονται v 8: unzulänglich ist alles, was der Mensch, auch der von Gott erfüllte und getriebene Mensch, hier als Mittel, Weg und Brücke aufbringen kann. Und zwar nicht weil das Irdische, Menschliche an sich so unvollkommen ist, sondern weil das Vollkommene kommt: Weil die S o n n e aufgeht, d a r u m erlöschen alle Lichter. Und doch, will Paulus offenbar sagen, um was geht es denn in der Gemeinde Christi, als eben ausgerechnet um dieses Letzte? Worauf warten wir, als daß das τέλειον komme, daß wir aus Kindern zu Männern werden, schauen von Angesicht zu Angesicht, erkennen wie wir erkannt sind. Was können alle Begabungen und Begeisterungen in unserer Mitte, so gewiß sie von Gott selbst kommen, was kann alles Streben nach höheren Gaben, so gewiß es von Gott selbst geboten ist, anderes ausrichten als die Spannung zwischen dem Jetzt und dem Ende, zwischen den Erscheinungen und der Realität, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen unserem Erkennen und der Wahrheit noch verschärfen bis zur Uner-

träglichkeit? Was ist die Verzweiflung der Weltkinder gemessen an der Verzweiflung des ernsten, begnadeten vom Geist getriebenen Christen, des Christen, der seinen Gott erfahren und erlebt hat im Höchsten, was Gott ihm als Menschen geben kann und der nun gerade als solcher einsehen muß, daß er als solcher durch einen unüberbrückbaren Abgrund von dem Ziel geschieden ist, zu dem doch der Weg, auf den er (nicht aus eigener Vernunft, sondern durch Gott!) gestellt ist, führt? Das ist der wahre Sinn der Situation der so hoch und reich begnadeten Korinthergemeinde, auf die Paulus sich hier, sich selbst unterbrechend und korrigierend mit jäher Plötzlichkeit hinzuweisen gedrungen fühlt. Wahrhaftig nicht um eine harmlose Verlängerung oder gar Verbreiterung dieses Weges, auf dem sie sich offenbar befinden, kann es sich handeln, wenn Paulus hier einen καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν, eine via maxime vialis nachweisen zu können meint. Nein, vielmehr finis theologiae, finis christianismi, finis ecclesiae ist es, was sich hier ankündigt, oder auch principium alles dessen, der Ursprung aller Gnadengaben, die Majestät, auf die er Kapitel 12 so dringend hingewiesen, sie meldet sich hier selbst zu Worte, tritt aus dem Hintergrunde hervor in den Vordergrund. Ein W e g wird diese Majestät genannt, in einem menschlichen Tun — und vor Allem: N i ch t tun — äußert sich jedenfalls ihre machtvolle Gegenwart und es kann doch nicht umsonst sein, daß Paulus nachher fortfährt δ ι ώ κ ε τ ε τὴν ἀγάπην (14, 1). Aber der Weg aller Wege muß das sein, die g ö t t l i ch e Möglichkeit in all den menschlichen Möglichkeiten: Zungenreden, Prophetie, Erkenntnis, Märtyrertum (v 3), die Paulus Kapitel 12 so ernst genommen, aber eben im Blick auf diese ihre göttliche Möglichkeit so ernst genommen hatte. Jetzt wird sie selbst beim Namen genannt. Was wären alle Wege der Menschen, auch wenn sie direkt von Gott her zu Gott hin führten, wenn nicht dies: die Realität des „von Gott her zu Gott hin" wirklich wäre als ihrer aller Sinn, als das göttliche Ja, das über ihnen gesprochen ist, das aber auch immer wieder gehört werden muß, — von Ewigkeit, aber darum immer n e u in der Zeit, von Gott, aber darum für den Menschen immer wieder das unbegreifliche W u n d e r! „Von Gott her zu Gott hin" versteht sich nie und nirgends von selbst, ist nie und nirgends gegeben. Alle Wege können Holzwege, Irrwege, Abwege sein v 1 f.: Menschen- und Engelsprache sprechen — ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle — wenn ich die Liebe nicht habe. Prophetie und alle Geheimnisse wissen und alle Erkenntnis und Glauben dazu, Glauben, der Berge versetzte — ich bin doch nichts, wenn ich die Liebe nicht habe. Zum Almosen machen alles was ich habe, mich verbrennen lassen wie die Helden der Makkabäerzeit — es nützt mir nichts, wenn ich die

Liebe nicht habe. Es besteht **kein** Anlaß, dieses Kapitel zu einer großen Sentimentalität zu machen, weil Paulus die Majestät, die er hier plötzlich mitten in den so wunderbar aufgebauten christlichen Gemeindehimmel hineintreten läßt, *ἀγάπη*, die Liebe genannt hat. Es gibt, sowie man von dem sentimental-moralischen Mißverstand des Wortes „Liebe" einmal absieht (außer dem 15.) kein Kapitel im ganzen Brief, in dem Paulus so radikal, so schneidend ernst ausgesprochen hätte, was er kritisch gegen die korinthischen Christen einzuwenden hatte. Wem die Verse 8—13 nicht genügen als Beweis dafür, daß tatsächlich schon hier von den **letzten** Dingen die Rede ist, der vergewissere sich einmal, ob nicht fast überall, wo im v 1—7 „Liebe" steht; sinngemäß und im Blick auf 8—13 auch ein Wort wie Ernst oder Hoffnung oder Erwartung stehen könnte und ob wir dann nicht schon hier auch äußerlich mitten in Kapitel 15 drin stünden. Paulus hat das in v 13 tatsächlich angedeutet, indem er als das, was bleibt, wo alles vergeht gegenüber dem kommenden *τέλειον*, plötzlich neben der Liebe auch den Glauben und die Hoffnung nennt. Aber er hat hinzugefügt: die **Liebe** ist die größte unter diesen, und das Wort, das das Kapitel beherrscht mit dem Anspruch das lösende Wort zu sein, ist nun einmal das Wort „Liebe". Was heißt *ἀγάπη*? Ein ganz und gar freiwilliges und selbstloses sich Hingeben an einen andern auf alle Fälle. Der bisherige Sprachgebrauch des Briefes erlaubt es aber nicht, bei diesem anderen sofort und ausschließlich an den anderen **Menschen** zu denken: Wo bis jetzt im I. Kor.-Brief von „Liebe" die Rede war, 2, 9 und 8, 1—3, da war ausdrücklich von der Liebe zu **Gott** die Rede. Natürlich verbietet ein Blick auf v 4—6 hier ebenso einseitig **dabei** stehen zu bleiben. Aber ebenso energisch warnt wiederum v 7 mit seinen Aussagen, die nur oder fast nur auf die Liebe zu Gott sich beziehen können in die übliche entgegengesetzte Einseitigkeit zu verfallen. Vielmehr wird es im Gedanken an die uns seit Kapitel 8 öfters begegnete unlösbare Zusammengehörigkeit, ja Einheit des Verhältnisses des Einzelnen zum Herrn und zur Gemeinde gerade auch im Zusammenhang des Abschnittes Kapitel 12—14 geboten sein zum vornherein und durchgehend beides **miteinander** ins Auge zu fassen. Liebe ist eben, um das Doppelseitige in ein Wort zusammenzufassen, das Lebenselement der Gemeinde Christi, das was sie als solche konstituiert: die Hingabe des vereinzelten Menschen, durch die er aufhört ein solcher zu sein, man darf wohl geradezu sagen: der Tod, den er als solcher stirbt, die totale Aufhebung, die er als solcher erfährt und dann: seine Auferstehung, jetzt nicht mehr als Vereinzelter, sondern als Einer im Dienst seines Herrn, oder gleichbedeutend: Als Einer in dem Ganzen, das auch in ihm, dem Einen das Ganze ist. Was für

ein unerhörtes, eschatologisches Geschehen damit bezeichnet ist, das sehen wir am Besten daraus, daß die Liebe in den Versen 4—7 in einer überwiegend negativ verlaufenden Satzreihe beschrieben wird, ein sicheres Zeichen dafür, daß die letzten Dinge, die man nur via negativa bezeichnen kann, in unmittelbarster Nähe sind. Das ist der Weg in allen Wegen die Liebe: das Tun, das dem Vereinzelten d. h. aber dem wirklichen konkretenMenschen, abgesehen vondem, was er in Christus ist, n i ch t selbstverständlich ist. Er kann nicht Geduld haben, sie kann es. Er weiß nicht, was Güte ist, sie weiß es. Er eifert (um Recht zu haben), die Liebe n i ch t. Er prahlt, die Liebe n i ch t. Er bläht sich auf (so schon 8, 2 von den paulinischen Gnostikern gesagt) die Liebe n i ch t. Er meint die Schranken der Sitte durchbrechen zu dürfen und zu müssen, die Liebe n i ch t. Er sucht das Seinige, die Liebe n i ch t. Er läßt sich verbittern, die Liebe n i ch t. Er rechnet mit dem Bösen, die Liebe n i ch t. Er kann sich freuen, wenn einem andern Unrecht geschieht, die Liebe freut sich nur, wenn die Wahrheit siegt. Er bricht jetzt hier, jetzt dort zusammen, zweifelt da ein bischen, verliert dort ein wenig den Mut, gibt hier ein Kleines oder ein Großes nach — die Liebe erträgt alles, glaubt ganz, hofft ganz, beharrt ganz. Wer die *ἀγάπη* von I. Kor. 13 psychologisch als eine alle anderen überbietende christliche Tugendhaftigkeit deuten zu dürfen meint, sehe zu, wie er sich mit diesem vierfachen *πάντα* in v 7 auseinandersetzt, ohne Phrasen zu machen. Um gar nicht zu reden von dem abschließenden *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει* v 8, bei der man die klassische lutherische Übersetzung „die Liebe höret nimmer auf" am besten stehen und gelten läßt, aber mit Unterstreichung des N i m m e r und sorgfältiger Beachtung, wie unmittelbar nachher der Abgrund *καταργηθήσονται* sich auftut, vor dem alle psychologisch deutbare Christlichkeit, Prophetie, Zungenrede hoffnungslos den Boden unter den Füßen verliert. Was nicht Liebe ist, das wird aufgehoben und wenn es den schönsten Namen trüge. Und auch was den schönsten Namen trägt, lebt nur in und von der Liebe und nicht von sich selbst. Die Liebe allein höret nimmer auf. Ist es nicht klar, daß mit Liebe hier wohl ein Tun des Menschen geschildert wird, aber ein solches, das den Bezirk psychologischer Faßbarkeit gesprengt hat, in dem der Mensch über sich selbst hinausgetreten ist und handelt als einer, der er, der Mensch, gar nicht ist? Ist es nicht so, daß die Prädikate, die hier auf die Liebe gehäuft werden, das Subjekt Mensch einfach a u f h e b e n und an die Luft setzen, wo ihm der Atem ausgeht. Denn wann und wo wäre denn das Subjekt Mensch, das wir kennen, etwas anderes als eben jener Vereinzelte, jenes Individuum, das beständig tut, was die Liebe gerade n i ch t tut? Erscheint die Liebe anderswo und

anderswie als eben als das Lebenselement der Gemeinde Christi, d. h. aber doch wohl: in Christus selber, in dem Wunder, das nicht der Mensch tut, sondern das von Gott an ihm getan wird? Aber nein: Paulus setzt wirklich den Menschen als Täter dieses Werkes. Die Zurückhaltung ist zwar bemerkenswert, mit der er nicht sagt, der liebende Mensch tut dies und das, sondern die Liebe tritt wie eine selbständige Person auf und handelt für den Menschen. Aber nicht ohne den Menschen, ist zweifellos seine Meinung, sonst hätte er nicht von einem ὁδός geredet und hätte nachher nicht auf das erschienene Wunder Gottes zurückblickend sagen können: Jaget ihr nach, der Liebe! Das ist das Unerhörte dieses Kapitels, daß Paulus es hier wirklich wagt, den Menschen zum Subjekt von Prädikaten zu machen, aus denen sich sofort zwingend ergibt; da ist ein anderer Mensch, eine neue Kreatur, das Alte ist vergangen, siehe das Neue ist geworden, I. Kor. 5, 17 und doch eben: der Mensch und niemand anders, mitten hinein in den so mannigfaltig aufblühenden Lebensfrühling der korinthischen Christlichkeit die Verkündigung — ja wie soll man es anders nennen als: die Verkündigung der Totenauferstehung, die zunächst nichts anderes bedeutet, als daß all dies Menschenleben rettungslos der φθορά, dem Vergehen verfallen ist, aber deren Subjekt nun eben doch durchaus gerade die Menschen mit ihrem vergänglichen Leben und Tun sind, die Schöpfung Gottes, die aber von demselben Gott erlöst werden muß. Es ist das große „Verwandeltwerden" und „Anziehen" der ἀφθαρσία und ἀθανασία von I. Kor. 15, 51 f., das sich schon hier mächtig ankündet in dem unbegreiflichen Weg, der alle andern Wege zugleich ungangbar und nun erst gangbar macht. Noch einmal: man kann beides aus diesem Kapitel herauslesen: schwerste Gerichtsdrohung, schärfsten Angriff auf die Christenheit und ihren vermeintlichen Besitz, weil sie eben trotz allem, was Gott an ihr getan nur die Christenheit ist — und leuchtendste Verheißung, die ihr zugesagt ist, weil sie die Gemeinde des Herrn, des Auferstandenen, des neuen Adams ist, also Ende und Anfang. Nur eines kann man nicht aus diesem Kapitel herauslesen: das, was zwischen Ende und Anfang liegt: das besinnungslose Weitergenießen der göttlichen Gaben als ob keine Krisis, kein Gericht und keine Verheißung des christlichen Genießers wartete. Nein diese Krisis wartet zum Heil oder zu Unheil oder zu beidem, aber sicher zur Aufrichtung der vollen Gottesherrschaft, so gewiß die Liebe nimmer aufhört.

I. Kor. 14 bedeutet nach Kapitel 13 noch einmal einen Abstieg auf die 12, 31 verlassene Ebene des übrigen Briefes. Paulus nimmt nach dem jähen Hinweis auf den unvergleichlichen Weg die ruhige

Besprechung der verschiedenen vergleichbaren Wege wieder auf. Auf das inhaltschwere: διώκετε τὴν ἀγάπην folgt das leichtere, zu den erlebbaren Dingen zurückkehrende ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά und nun als Erklärung des κρείσσονα 12, 31: am meisten nach der prophetischen Rede. Das ist's: diese Rangordnung oder wenigstens dieses Stück einer Rangordnung unter den Geistesgaben, was Paulus I. Kor. 14 einschärfen will. Denn speziell eines will Paulus sagen: prophetisches Reden ist mehr und besser als Zungenreden, so sehr er auch das Letztere als bedeutsam und wertvoll will gelten lassen (v 4—5). Strebet nach der prophetischen Rede und das Zungenreden unterdrücket nicht (v 39). Aber über diesem Speziellen steht die allgemeine Mahnung: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω (v 40). Wir können uns kurz fassen. Der Gesichtspunkt, unter dem Paulus die Erscheinungen des christlichen Gemeindelebens miteinander vergleicht und auf ihren Wert prüft, ist der Gedanke der οἰκοδομή, der gegenseitigen und gemeinsamen Erbauung. Das Wort ist für uns abgeschliffen bis zur Unverständlichkeit, weil wir dabei nur an das Subjektive, die religiös-geistige Bereicherung und Förderung des einzelnen Gläubigen zu denken gewöhnt sind. Für Paulus ist das Subjektive bezogen auf das Objektive. Es handelt sich darum, freilich durch Einwirkung auf die Einzelnen, die ἐκκλησία zu erbauen (vgl. v 4, 5, 12). Die ἐκκλησία, hier die zum Gottesdienst versammelte ἐκκλησία, aber ist nicht eine Gesellschaft, deren Zweck sich nach dem Willen der einzelnen wandeln könnte, vielmehr ist sie von Haus aus selbst der Zweck, dem alle einzelnen zu dienen haben, auch dann, ja gerade dann, wenn hinter dem, was die einzelnen bewegt und erfüllt, nicht bloß ihre menschliche Willkür, sondern die ihnen von Gott verliehenen Gaben stehen. Nur in der Gemeinde sind sie ja von Gott verliehene Gaben. Was von Gott ist, das muß dem Aufbau der Gemeinde dienen, muß im Lichte dieses Zweckes bewertet werden. Wir denken aber daran, daß ἐκκλησία für Paulus indirekt identisch ist mit Christus selbst als dessen sichtbare Erscheinung. Nicht dem Abstraktum „Gemeinde" oder „Kirche" gilt die Erbauung, sondern der Gemeinde, die Christus bezeugt. Auf den Zeugniswert der verschiedenen Geistesgaben gegenüber denen, die drinnen und draußen sind, wird ja immer wieder hingewiesen. Daß die Posaune einen deutlichen Ton gebe (v 8), das ist das Kriterium der Erbaulichkeit und das bezeichnet doch wohl auch das Wesen der Gemeinde. Es fällt uns heute schwer uns darin zu finden, daß Paulus überhaupt in der Lage war, eine Erscheinung wie die Glossolalie mit einem positiven Vorzeichen zu versehen — wo wir nur Psychopathologie zu sehen vermögen und nichts sonst. Das erschwert uns das Verständnis für die Energie, mit

der Paulus diese Erscheinung dann doch zurückdrängt: *μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε* (v 1, 5) *μείζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λάλῶν γλώσσαις* (v 5). Wir sehen das Opfer nicht mehr als solches, das hier gebracht, auch von Paulus gebracht wurde. Es fiel ihm nicht so leicht wie uns, das Zungenreden zurückzustellen. Wir müssen bei jedem kritischen Wort, das er darüber sagt, bedenken, daß es sich für ihn nicht um etwas Krankhaftes, Wunderliches, Exaltiertes handelte, sondern um eine große, wichtige, göttliche Möglichkeit, die er als solche um keinen Preis verkennen und unterdrücken wollte. Er sagt von sich selber: Gott sei Dank, ich rede mehr in Zungen als ihr alle (v 18). Und er sagt ausdrücklich, er wünsche ihnen allen, sie möchten es können (v 5). Er hat das Zungenreden gewertet als etwas, das für Gott getan sei (v 2, 28), aber auch als einen Akt der Anbetung und der Danksagung, *προσεύχεσθαι, εὐλογεῖν, εὐχαριστία* (v 14—17), durch die der betreffende sich jedenfalls selbst erbaut, (v 4, 28) und darüber hinaus als *σημεῖον*, als göttliches Paradox, das den Ungläubigen geboten wird, als negatives Zeugnis sozusagen, wie die Propheten Israels es gelegentlich ihrem Volke geben mußten (v 21—22). Aber auch zur „Erbauung der Gemeinde" kann es dienen, wenn eine verständige Auslegung dazu tritt (v 5, 13, 28). Und dann trotzdem: nicht weg damit, aber zurück damit in den zweiten Rang, in den Hintergrund! Noch einmal, unsere Einstellung zu diesen Dingen macht es uns viel zu leicht, Paulus bei dieser Entscheidung zu verstehen, so daß wir ihn gerade darum mißverstehen: Es handelt sich um etwas für Paulus und die Gemeinde Wichtiges, Ehrwürdiges und Vitales, was da zurückgedrängt werden sollte. Man müßte also zur Erläuterung hier nicht an Vorgänge wie die denken, die sich 1903 in Wales, und 1907 nicht weit von hier in Kassel und Großalmerode abgespielt haben. Solche direkte Analogien können vielleicht das Zungenreden an sich veranschaulichen, wie es auch im Dionysoskult vorkam, aber nicht was Paulus in der Gemeinde Christi darin sah und nicht die Bedeutung seiner Entscheidung, die dann doch wesentlich dagegen ausfällt. Man müßte sich denken, daß jemand mutatis mutandis dasselbe etwa von der Mission oder vom religiösen Jugendunterricht oder der sozialen Tätigkeit zur Kirche sagen würde, um die Bedeutung des Einschnitts zu ermessen, den Paulus hier vollzieht. Aber er vollzieht ihn. Merkwürdig genug, wie derselbe Paulus, der in den Kapiteln 1, 8 und 13 wahrhaftig Proben davon gegeben, daß er die Relativität aller Gnosis einsieht, v 7—9 auf einmal die Frage: *πῶς γνωσθήσεται* durchaus in den Mittelpunkt rückt, v 14—19 den *νοῦς* gegen das *πνεῦμα* ausspielt, v 23—33 alles, alles darauf abstellt, daß, was zur Erbauung der Gemeinde dient, verstanden

werden muß. Darin sieht er den Vorzug der prophetischen Rede vor der Glossolalie: nicht als ob es sich nicht auch dort um ein „begeistertes", vielleicht schwerverständliches jedenfalls verborgene Dinge enthüllendes (v 25) Reden handle, aber um ein Reden, das grundsätzlich auf Verstandenwerden, auf Erkenntnis ausgeht. Die Torheit der Kreuzespredigt, die Fremdartigkeit des Geistes Gottes fällt nun gerade nicht zusammen mit einem „Kindischwerden der Vernunft" (v 20), mit einem Kultus des Irrationalen. Die göttliche Weisheit besteht nicht darin, daß man nicht weiß, was gesagt wird (v 10, 16), in der Paradoxie an sich, im Absurdum des credo als solchem. Paulus war zwar nicht Pedant und Schulmeister genug, um die Möglichkeit dieses Absurdum ausschließen zu wollen, im Gegenteil er betätigt, ja er fordert sie, wie wir sahen. Das Irrationale bekommt seine Stelle, aber seine untergeordnete Stelle, es soll nicht mehr sein als Weg, Durchgangspunkt. Man soll nicht dabei verharren, sich darein versteifen als ob es das nun wäre. Sonst ist das Lächerliche, allzu Menschliche da, das ja eben so gut in irrationaler wie in rationaler Form auftreten kann. Stellen wie v 7 ff., v 16 ff., 23 zeigen, daß Paulus für den Humor der Sache durchaus Sinn gehabt hat. Inspiration an sich, die nicht zur Rede führt, zur Beziehung zu dem Nichtinspirierten, zur Mitteilung von Erkenntnis ist nichts; *σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ* v 28 ist das Freundlichste, was dazu zu bemerken ist. So gewiß Gnosis allein nicht baut, so gewiß und noch weniger Glossolalie allein. Muß sich der Gnostiker und Prophet an die Liebe erinnern lassen, so der Zungenredner an Gnosis und Prophetie, an die Vernunft, die weiß, was sie sagt und die zu Menschen redet und nicht zu Gott oder zu sich selbst (v 2, 28). Keine menschliche Begabung, auch wenn sie von Gott kommt, die nicht bestimmt ist auf ihre Schranken zu stoßen, die sich nicht unterordnen müßte und wäre es denn einer anderen angrenzenden menschlichen Begabung. Die direkte unendliche Unterordnung des Menschen unter Gott, die auch hier der Sinn des Ganzen ist, wäre ja Illusion, wenn sie nicht greifbar wirklich würde durch solche Unterordnung auch im Endlichen. Was der Zungenredner, gerade er, hören muß (mit dem Gnostiker ist ein Wort für sich zu reden) das ist: lieber fünf Worte aus der Vernunft zur Unterweisung anderer, als tausend Worte in Zungen (v 19)! Werdet vollkommenen Verstandes (v 20)! und was dergleichen für einen Begeisterten schwer zu ertragende Worte mehr sind. Erst dann ist seine Begeisterung echt und legitim, wenn er sich das sagen läßt. Nicht die Vernunft an sich soll damit glorifiziert und verabsolutiert werden, daß Propheten und Gnostiker über die Zungenredner gestellt werden. Die Vernunft hat ihre eigene Schranke. Die Schranke der Begeisterung

ist gerade das, was die Vernunft vor ihr voraus hat, die Zucht, die der Mensch sich auferlegen muß, wenn er verständlich reden will. „Die Geister der Propheten sind den Propheten untertan" ὑποτάσσεται (v 32). Dieses ὑποτάσσεται fehlt den Zungenrednern. Gott ist aber nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens (v 33). Von da aus müssen sie die Relativität ihrer besonderen Begabung einsehen. Beiläufig angeschlossen erscheint hier v 34—36 das berühmte: mulier taceat in ecclesia! Der im vorhergehenden betonte Begriff der Unterordnung, vielleicht auch die Tatsache, daß bei der Glossolalie besonders Frauen beteiligt waren, erklärt das Auftauchen dieser Anordnung gerade hier. Über das Grundsätzliche wäre hier dasselbe zu sagen, wie zu 11, 2—16. Paulus betont zum Schluß: es handelt sich bei dem Gesagten (wir müssen wohl bis zu 12, 1 zurückgreifen) um die *ἐντολὴ κυρίου* (v 37). Wer ein wirklicher Prophet oder Pneumatiker ist, der versteht das. Also, es handelt sich nicht um eine beiläufige Kritik, nicht um gutscheinende Anweisungen, sondern um ein letztes Wort, das in dem allem ihnen gesagt sein soll. Paulus wagt des Entweder-Oder: *εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται.* Wer hier nicht erkennt, der ist nicht erkannt (in dem Sinn von 8, 3; 13, 12; 15, 34), der weiß nicht, was Gott, was Offenbarung ist. Ein ganz unheimliches Wort, eine empörende, selbstbewußte Einseitigkeit oder ein seltsames mit Kanonen auf Spatzen Schießen müßte man sagen, wenn es dem Paulus hier wirklich nur um das gehen sollte, wovon er r e d e t: um Prophetie und Glossolalie, verständlich nur dann, wenn man sieht wie all diese Dinge für ihn transparent sind, Anlaß nur, in beständigem Hinweis von diesen Vordergründen weg auf einen ganz anderen Hintergrund sein apostolisches Zeugnis abzulegen, also nur dann, wenn er wirklich mit dem ganzen Brief nicht nur dies und das kritisieren und korrigieren, sondern, im Vorbeigehen an diesem und jenem allerdings, die Gemeinde vor eine letzte Frage und Entscheidung stellen wollte.

Versuchen wir es, bevor wir nun an Kapitel 15 herantreten, uns den Sinn des durchlaufenen Weges, die Kontinuität des Briefes noch einmal vor Augen zu stellen. Darf man von einer solchen reden? Läßt sich der Inhalt dieses Briefes auf einen Generalnenner bringen? Paulus hat e r s t e n s in Kapitel 1—4 zunächst gegenüber dem in den korinthischen Religionsparteien sich auslebenden christlichen Gnostizismus darauf aufmerksam gemacht, daß Gnosis im Christentum nichts anderes bedeuten könne, als die Einsicht in die Umkehr aller Dinge, die darin liegt, daß das Subjekt der wirklichen Weisheit nicht der Mensch, sondern Gott ist und daß Gnosis immer wieder nur in

der Anerkennung dieser unbegreiflichen Umkehrung bestehen kann: *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*. Er hat zweitens in Kapitel 5—6 gegenüber den Ausbrüchen einer ungezügelten Vitalität daran erinnert, daß der Mensch im Christentum durchaus nicht mehr sein eigener Herr ist, sondern in seiner leiblichen Natürlichkeit beschlagnahmt als Eigentum Gottes und daß das eine Krisis bedeutet, der er nirgends mehr entrinnen kann. Er hat drittens in Kapitel 7 in scharfer Wendung und in concreto (es handelt sich um die Erlaubtheit der Ehe) sogar gegen seine persönliche Ansicht klar gemacht, daß das *ἐκ θεοῦ* kritisch auch über der dem Libertinismus entgegengesetzten Lebenshaltung, der Askese steht, die Berufung Gottes, die für jeden eine besondere ist, als Schranke auch gegenüber einem willkürlichen menschlichen Reinheitsstreben. Er hat viertens in Kapitel 8—10 der auf die wohlverstandene christliche *γνῶσις* begründeten Freiheit den schwachen Bruder, das *σύμφερον*, die aufbauende Liebe, die Ehre Gottes als das Maß, an dem im Christentum auch der wohlbegründete Individualismus gemessen ist, geltend gemacht, als das Rätsel, das auch der größten Wahrheit und Klarheit in den Weg treten muß, wenn sie nicht, auf ihrem Gipfel angelangt, in Lüge umschlagen soll. Er hat fünftens in Kapitel 11 die mit Korruption bedrohte christliche Sitte in Schutz genommen durch die energische Erinnerung an den Gegenstand des christlichen Gottesdienstes, der diesem zum Gericht wird, wenn der menschliche Übermut weiblicher oder männlicher Art sich da breit macht, wo Ehrfurcht und Demut aller am Platze ist. Er hat endlich sechstens in Kapitel 12—14 in die mannigfaltig willkürliche Entfaltung der Geistesgaben hineingeworfen die kritischen Gedanken der Einheit und der Ordnung, die damit gegeben sind, daß diese Gaben als Gaben Gottes verstanden werden, die den begabten Menschen als solchen kein, gar kein besonderes Recht einräumen, nicht einmal seinen anders begabten Mitmenschen gegenüber, die vielmehr gerade durch die andersartige Begabung des Mitmenschen einen jeden in seine Schranken weisen, die er dann auch als von Gott ihm gesetzte Schranke erkennen soll. Wie der Berg von Kapitel 13 mit seinem plötzlichen Hinweis auf die Liebe, die nimmer aufhört, auf die Realität, die jenseits aller Krisis steht und von der alle Krisis herkommt, aus dieser Ebene herausragt, das haben wir gesehen. — Ich glaube auf Grund dieser Analyse berechtigt zu sein zu dem Urteil, daß der erste Korintherbrief Kapitel 1—14 sachlich eine Einheit bildet. Die Disparatheit der Gegenstände, von denen er handelt, die vielfache Dunkelheit der persönlichen und zeitgeschichtlichen Einzelheiten, endlich die restlose Bedingtheit seines Sprach-, Gedanken- und Vorstellungsmaterials durch die Zeit (es ist in dieser Hinsicht den Historikern zuzu-

geben, soviel sie immer haben wollen), das alles kann, wenn man energisch fragt: von was ist eigentlich die Rede? nicht hindern, den cantus firmus zu hören, der durch das Ganze hindurchgeht. Die einzige, allerdings entscheidende Voraussetzung, die ich mache, ist die, daß Paulus, wenn er von Gott geredet hat (ἀπὸ τοῦ ϑεοῦ, ἐκ ϑεοῦ, εἰς δόξαν τοῦ ϑεοῦ u. s. f.) wirklich G o t t gemeint hat und daß es erlaubt, ja geboten ist, alle seine Gedanken, wie immer sie im übrigen historisch-psychologisch bedingt sein mögen, von hier aus zu verstehen, ihn beim Wort zu nehmen, damit zu rechnen, daß alle seine Aussagen, wie vieldeutig sie innerhalb der Geschichte betrachtet immer sein mögen, sich über die Geschichte hinaus völlig eindeutig auf G o t t beziehen, und daß diese Beziehung allem seinen eigentlichen konkreten Sinn gibt, so wenig wir in der Lage sind, diesen überall gleich deutlich festzustellen. Besteht diese Voraussetzung zu Recht, so ist weiter zu sagen, daß die sachliche Einheit des ersten Korintherbriefes eine ganz bestimmte Kritik ist, die Paulus an der christlichen Gemeinde übt. Er wirft ihr vor, daß das Menschliche, das Vitale, das Heroische oder auch Gigantenhafte, das individuell Willkürliche, das in ihrer Christlichkeit mitgesetzt ist wie in jeder menschlichen Erscheinung, im Begriff ist, zu überwuchern, ins Kraut zu schießen, zum Selbstzweck zu werden. Unter voller selbstverständlicher Anerkennung Gottes, Christi und des Geistes, im Vollgenuß eines großen christlich religiösen Besitzes sind sie im Begriff, „christliche Welt" zu werden. Es geht ihnen viel zu gut. Das Christentum floriert so unheimlich in Korinth. Ein Reich-Gottes-Frühling scheint ja da angebrochen, wie er nachher kaum in den besten Erweckungszeiten wieder so zu verzeichnen war. Wären wir es nicht gewohnt, das christliche Korinth von jeher im Lichte dessen anzusehen, was Paulus zu m o n i e r e n fand, statt auch und zuerst im Lichte dessen, was Paulus ausdrücklich positiv gewertet hat, wir würden die Zustände, die der Brief beleuchtet, ganz anders einschätzen und dann auch die Stellungnahme des Paulus besser verstehen. Paulus sieht in diesen Zuständen das Sichaufrecken des Menschen — des christlichen Menschen, aber des M e n s c h e n gegen G o t t. Und darin sieht er nun nicht nur eine Gefahr, sondern schlechthin d i e Gefahr. Das Christentum selbst ist bedroht. Denn im Christentum geht es um die Herrschaft Gottes und um nichts sonst. Das ist das Entweder-Oder, das er der korinthischen Gemeinde auf der ganzen Linie entgegenstellt. Er ruft zur Besinnung, zum Anfang zurück; er sagt ihnen in immer neuen Worten, aus immer neuen Anlässen: so geht's nicht! Er erinnert unablässig an die letzten Dinge, die im Christentum nun einmal die ersten sind. Daß er dies polemisch tut, in Auseinandersetzung mit ganz bestimmten christlichen Erscheinungen, wenngleich mit der

überlegenen Güte und Ruhe eines Vaters, das gibt dem ersten Korintherbrief seine besondere Farbe. Paulus steht da, hinter sich ein bergehohes wunderbares Geheimnis und von dort her weist sein Finger hin auf das, was nun unter dem Namen von Christentum in Korinth passiert. Und dann steht er auf einmal neben den korinthischen Christen und wieder zeigt sein Finger, aber jetzt dorthin zurück, von woher er vorhin geredet. In diesem Vondorther und Nachdorthin besteht das Kritische, das Polemische des ersten Korintherbriefes. Man tut wohl gut, wenn man sich klar macht, daß dies Vondorther und Nachdorthin das Positivste ist, was es gibt, aber man muß sich auch klar sein darüber, daß es zunächst jedenfalls durchaus nicht so gewirkt hat und auch auf uns normalerweise nicht so wirken dürfte. Es kommt einem vor, die Gemeinde von Korinth und wer immer diesen Brief las, mußte vollkommen zerfasert, zermürbt, zerbrochen sein. Was bleibt denn noch übrig nach all diesen Zurückweisungen, Einschränkungen, Warnungen? Mußte dieser Brief nicht wie ein Erdbeben wirken, das jedes geordnete bleibende Gemeindeleben unmöglich machte? Wohin kommt alle Naivität, die uns zu einer richtigen Christlichkeit unentbehrlich scheint, wenn eine solche Krisis hereinbricht und zwar ausgehend von dem verehrten Gründer der Gemeinde und unter Verweis auf ihren positiven göttlichen Ursprung? Man frage sich nur, ob der Brief nicht auch auf uns zunächst einfach erschütternd wirken müßte: Zweifel, Verwirrung, Unsicherheit erregend, wenn uns die Sache nicht so namenlos fern läge, wenn wir nicht gewohnt wären uns an einem Extrakt von einigermaßen einleuchtenden und brauchbaren Hauptsprüchen daraus, wie etwa 1, 18, 30; 2, 9, 10; 3, 11, 4, 20; 6, 20; 10, 13 und natürlich an Kapitel 13 zu halten. Aber diese fettgedruckten Stellen aus dem Zusammenhang gerissen sind eben *nicht* der erste Korintherbrief. Der erste Korintherbrief als Ganzes wie er dasteht, ist ein schwerer Angriff auf die Christenheit, viel radikaler als etwa die Bußpredigt des Jakobusbriefes, radikaler jedenfalls als das, was Kierkegaard unter jenem Titel gesagt hat. Ein nicht unwichtiger Teil jener Wirkung liegt sicher darin, daß Paulus sich fortwährend mit unter die Frage und unter das Gericht stellt. Darum kann er dann auch soweit ausholen und der korinthischen Gemeinde eigentlich kaum noch einen Schlupfwinkel übrig lassen. Aber nun ist auch das andere zu sagen: wenn man von der sog. Absolutheit der sog. christlichen Religion reden will, dann würde man vielleicht am besten tun, darauf hinzuweisen, daß in ihr wenigstens am Anfang eine solche Selbstkritik möglich war. Ob sich eine solche Linie, wie die in I. Kor. 1—14 sichtbare, wohl auch in einem hellenistischen Dokument nachweisen lassen würde? Ein negatives Indizium, wenig-

stens ein Schatten oder auch der Widerschein eines unerhört hellen Urlichtes scheint in dieser bis auf den Boden gehenden Selbstkritik des jungen Christentums sichtbar zu werden, das zu apologetischen Zwecken freilich nicht zu gebrauchen wäre, das aber u. U. zur Aufmerksamkeit auf das Problem der Offenbarung und des Absoluten zwingen könnte. Es bleibt eine merkwürdige Tatsache, daß aus den hellenistischen Religionswirren gerade diese Religion verhältnismäßig siegreich und überlegen hervorgegangen ist, die solcher Selbstkritik fähig war.

II. Das Kapitel von der Totenauferstehung.

Es kann kein Zufall sein, daß I. Kor. 15, das Kapitel vom Positivsten, was sich denken läßt, gerade die Spitze und Krone dieses wesentlich kritisch und polemisch negativen Briefes bildet. Es ist die Schlüsselstellung des Paulus, die uns hier aufgedeckt wird. *Ἀνάστασις νεκρῶν* heißt der Punkt, von dem aus Paulus redet und auf den er hinweist. Von da aus wird in der apostolischen Predigt wahrhaftig nicht nur der Tod der jetzt Lebenden, sondern vor allem ihr Leben diesseits der Todesschwelle gesehen, verstanden, beurteilt, in das Licht letzten Ernstes, letzter Hoffnung gerückt. Unsere bisherigen Überlegungen haben uns gezeigt, was Paulus darunter verstanden hat: Das Leben des Menschen in seinen Höhen und Tiefen in das Licht der großen Antwort stellen, die genau auf der Todesschwelle auf alle seine Fragen wartet. Der großen Antwort, die doch dadurch, daß sie genau dort gegeben ist, alle Fragen des Lebens erst erweckt, in eine einzige große Frage zusammenfaßt, nur als Frage aller Fragen den Menschen entgegentreten kann, nur in dieser Verhüllung als Frage auch als Antwort begriffen werden kann. Lehre von den letzten Dingen enthält I. Kor. 15. Wir denken bei diesem Ausdruck unwillkürlich an Ereignisse und Gestalten einer im Dunkel, einer vielleicht unmittelbar bevorstehenden, vielleicht noch Jahrtausende und Aber-Jahrtausende fernen zeitlichen Zukunft der Welt, der Menschheit und der einzelnen, an „Endgeschichte" im Sinn von Schlußgeschichte, Geschichte am Schluß der Geschichte, der Lebensgeschichte der Einzelnen sowohl wie der Welt und Kirchengeschichte, ja sogar der Naturgeschichte, in einem Jenseits der uns bekannten Möglichkeiten, aber immerhin als neue unbekannte weitere Möglichkeiten an diese sich anreihend in kontinuierlicher Folge, wenn auch vielleicht unter unerhörten Katastrophen, sie überholend und fortsetzend auf einer oberen Stufe. Warum soll es nicht „Endgeschichte", „letzte Dinge" auch in

diesem Sinn geben? Warum sollte sie nicht ernstlicher Bedenken wert sein? Die durch alle Zeitalter und Kulturen durchlaufenden, nie mit Erfolg zu unterdrückenden und auch nie ganz und gar erfolglos verlaufenden Bemühungen, in das Geheimnis einer zeitlichen Fortexistenz einzudringen, verbieten es einer ruhigen Betrachtung jedenfalls, mit dieser — wie man es nimmt: erfreulichen oder unerfreulichen Möglichkeit ganz und gar nicht rechnen zu wollen. Es könnte ja sein, warum denn nicht? Weiter die großen historischen Umwälzungen, von denen wir herkommen und in denen wir mitten drin stehen, die fast nicht abzusehende Vermutung, daß unserer sog. Kulturwelt in näherer oder fernerer Zukunft, noch ganz andere Dinge bevorstehen möchten, legen es uns doch nahe, die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß eine Schlußgeschichte, wenn auch vielleicht vorläufig nur in Form einer neuen Eiszeit, wie sie in Troeltschs Theologie eine so wichtige Rolle spielte (wirklich nicht unverdient), über das Ganze hereinbrechen könnte. Und wenn uns das Erlöschen eines Sternes am dunklen Nachthimmel zufällig darauf aufmerksam macht, daß irgendwo in völlig unanschaulicher und undenkbarer Ferne vor Jahrzehnten oder Jahrhunderten vielleicht eine Welt wirklich und wörtlich untergegangen, in ihre Atome aufgelöst worden ist, so ist die Erwägung, daß solches weit von hier und vor langer Zeit geschehen, jedenfalls weniger sinnreich als die andere, die für ein unverbildetes Gemüt nächstliegende: iam proximus ardet Ucalegon, solches könnte heute noch auch uns widerfahren. Als Gleichnisse „letzter Dinge" möchten uns so ferne und doch nahe liegende Schlußmöglichkeiten doch wohl ganz lehrreich und erwecklich sein können, besonders dann, wenn wir für die noch vorher liegenden Gleichnisse „letzter Dinge", von denen wir ohne Seelenwanderung, Eiszeiten und Sternschnuppenschicksal in Geschichte und Gegenwart umgeben sind, bedauerlicherweise zu abgestumpft sein sollten. Aber „letzte Dinge" im Sinn von I. Kor. 15 und überhaupt im Sinn des Neuen Testaments, sind solche Schlußmöglichkeiten, so real sie uns immer vor Augen stehen mögen, nicht. Auch dann nicht, wenn wir sie erst als Vorstufen auffassen, zu physisch-metaphysischen-kosmisch-metakosmischen Wandlungen und Revolutionen noch unerhörterer Art. Auch dann nicht, wenn das Bild dieser hintergründlichen Schlußgeschichten aus lauter der Bibel und vielleicht gerade I. Kor. 15 entnommenem Material zusammengestellt und aufgebaut wird. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis; daß auch die Gegenstände der biblischen Anschauungswelt zum Vergänglichen gehören, daß sie dienen und nicht herrschen, bedeuten und nicht sein wollen, darüber läßt uns die Bibel selbst jedenfalls nicht im Zweifel. Letzte Dinge sind als solche nicht letzte Dinge, wie groß und

bedeutsam sie immer sein mögen. Von letzten Dingen würde nur reden, wer vom Ende aller Dinge reden würde, von ihrem Ende so schlechthin, so grundsätzlich verstanden, von einer Wirklichkeit so radikal überlegen allen Dingen, daß die Existenz aller Dinge ganz und gar in ihr, in ihr allein begründet wäre, also von ihrem Ende würde er reden, das in Wahrheit nichts anderes wäre, als ihr Anfang. Und von Endgeschichte, von Endzeit würde nur der reden, der vom Ende der Geschichte, vom Ende der Zeit reden würde. Aber wiederum von ihrem Ende, so grundsätzlich, so schlechthin verstanden, von einer Wirklichkeit so radikal überlegen allem Geschehen und aller Zeitlichkeit, daß er, indem er von der Endlichkeit der Geschichte, von der Endlichkeit der Zeit redete, zugleich von dem reden würde, was alle Zeit und alles, was in der Zeit geschieht, begründet. Endgeschichte müßte für ihn gleichbedeutend sein mit Urgeschichte, die Grenze der Zeit, von der er redet, müßte die Grenze aller und jeder Zeit, und damit notwendig der Ursprung der Zeit sein. — Die an die Sprache und Anschauungswelt der Bibel sich anschließenden Darstellungen der „letzten Dinge" oder der „Endgeschichte" haben, wie primitiv sie u. U. sein mögen, vor anderen ihresgleichen mindestens den großen Vorzug, daß ihnen der Gedanke der Ewigkeit jedenfalls dem Namen und dem Ort nach nicht ganz unbekannt ist. Die „letzten Dinge", wie gewichtig sie immer aneinander gereiht werden mögen, die Schlußgeschichte, wie kompliziert sie immer ausgesponnen werden mag, werden hier gewollt oder ungewollt zum Ende aller Dinge, zur Endgeschichte, sofern, wo der Gedanke der Ewigkeit nicht ganz unbekannt ist, an einer bestimmten Stelle, endlich und endlich das wirkliche Ende, das Einmünden, alles Dies und Das, alles Hier und Dort, alles Einst und Jetzt, in den feierlichen Frieden des Einen stattzufinden pflegt. Man ist hier, wenn dieser Gedanke in seiner richtenden Kraft auch nur einigermaßen bekannt ist, jedenfalls bewahrt davor, sich wie ein Betrunkener in den bodenlosen Abgrund einer vermeintlichen absoluten Zukunft zu stürzen, als ewiger Jude in die Reihe der Jahrmillionen oder auch in die unendliche Reihe der Äonen, wenn nicht hineinzuwandern, so doch sich hineinzudenken, und was dabei herauskommt für Eschatologie zu halten. Irgendwie und irgendwo pflegt in einem irgendwie durch die Bibel bestimmten Denken die unendliche Reihe zum Stehen zu kommen, die unendliche Reihe somit zur endlichen zu werden, angesichts der unübersteigbaren Mauern, die ihr durch die Ewigkeit, da Gott alles in allem ist, gesetzt ist. Nicht ganz kann es ja hier vergessen und übersehen werden, daß die Ewigkeit, von der vielleicht auch die andern reden, die Ewigkeit Gottes ist, d. h. also die Herrschaft, das Reich Gottes, seine unbedingte Über-

l e g e n h e i t als Schöpfer, Erlöser und König der Dinge der Geschichte, also gerade nicht die Unendlichkeit der Welt, der Zeit, der Dinge, des Menschen vor allem, sondern wie immer es mit den allfälligen Verlängerungen ihrer Existenz in ein Jenseits hineinstehen mögen, ihre prinzipielle Endlichkeit. Von der Kraft dieses biblischen Ewigkeitsgedankens zehrt heute z. B. auch ein Mann wie Kuno Fiedler mit seiner leidenschaftlichen Botschaft vom „Anbruch des Nihilismus". Aber hier darf man nicht auf halbem Weg stehen bleiben. Die Erkenntnis, daß es Ewigkeit Gottes ist, die der Unendlichkeit der Welt, der Zeit, der Dinge, des Menschen eine Grenze steckt, muß fruchtbar gemacht werden. Das l e t z t e Wort, das hier gesprochen ist, muß so sehr als letztes Wort verstanden werden, daß es zugleich als e r s t e s Wort verstanden wird, die Geschichte des Endes zugleich und als solche als Geschichte des Anfangs. Als erstes Wort und als Geschichte des Anfangs aller Zeit, der ganzen Zeit, der ältesten sowohl wie der spätesten, wie aller in der Mitte liegenden Zeiten. Die Zeit als solche ist endlich kraft ihrer Begrenzung durch die Ewigkeit. Aber als erstes begründendes Wort und als Geschichte des Anfangs muß es verstanden werden, als Wort und Geschichte des Ursprungs aller Zeit, der ganzen Zeit. Denn wenn die Ewigkeit die Zeit als solche begrenzt und verendlicht, so setzt sie sie zwar als endlich, aber sie s e t z t sie. Wer sich das einmal klar gemacht, der wird der Versuchung enthoben sein, die Endgeschichte mit einer Schlußgeschichte zu verwechseln, möge sie so gewaltig und wunderbar sein als sie wolle. Von der w i r k l i c h e n Endgeschichte wird zu j e d e r Zeit zu sagen sein: Das Ende ist nahe! Auch von einer Zeit der größten und bedeutsamsten Katastrophen supranaturalster Art wäre grundsätzlich nur das zu sagen: Das Ende ist nahe! und das gilt grundsätzlich auch von gestern, heute und morgen. Aber auch der anderen Versuchung wird er enthoben sein, Ewigkeit mit einem großen Nihil zu verwechseln, aus der Endgeschichte eine Vernichtungsgeschichte zu machen. Das wäre ja nicht wirkliche Ewigkeit, nicht die Ewigkeit Gottes, was die Zeit, statt sie als endlich zu setzen (zu s e t z e n!) auflöste in Unendlichkeit. Ein ganz und nicht nur halb den Anregungen der Bibel folgeleistender Denker würde durch diese beiden Versuchungen mitten hindurchgehen müssen. Lehre von den „Letzten Dingen", Eschatologie ist also, wenn dieser Begriff nicht sehr gründlich geklärt wird, eine irreführende und jedenfalls unzureichende Bezeichnung für das, was Paulus I. Kor. 15 vorträgt. Wenn die Annahme richtig ist, der wir im bisherigen Verlauf der Vorlesung folgten, daß das Reden des Apostels im ganzen Brief von einem einzigen Punkt ausgeht und auf diesen einen einzigen Punkt wieder zurückweist, und daß I. Kor. 15 aufzufassen ist, als

der Versuch, diesen einen einzigen Punkt nun auch noch an sich, gelöst von den Beziehungen, in denen er bis jetzt fast allein sichtbar geworden ist, zur Sprache zu bringen, dann ist seine hier vorgetragene Lehre von der Totenauferstehung, auf keinen Fall eine „Eschatologie" in dem Sinn, den das Wort etwa in der üblichen Dogmatik hat, d. h. ein Versuch, nach dem über alles mögliche andere geredet ist, nun auch noch etwas über Tod, Jenseits und Weltvollendung vorzubringen, sondern dann haben wir es hier eben wirklich mit der Lehre von d e m „Ende" zu tun, das zugleich der Anfang ist, von den letzten Dingen, die zugleich die ersten sind. Vom T o d und von den T o t e n handelt das Kapitel, in jähem Gegensatz zu der Fülle der Lebensmöglichkeiten, von der noch eben in Kapitel 14 die Rede war. Alles, alles, was vorher den korinthischen Christen ans Herz gelegt worden war, tritt hier auf einmal in die fahle Beleuchtung der Tatsache, daß sie sterben müssen. Wahrlich, das ist nicht eine Erinnerung neben anderen Erinnerungen, das ist d i e Erinnerung, die Paulus wecken will. Aber von der A u f e r s t e h u n g der Toten soll die Rede sein. Das erst gibt der Erinnerung Sinn und Nachdruck. Was geht uns der Tod an, wenn er nur der Tod ist! Was ist das Ende, wenn es nur das Ende ist? Was die Ewigkeit, wenn sie nur Ewigkeit ist? Was kann uns angehen, was wir n i c h t sind, n i c h t kennen, n i c h t haben? Mit dem Wort „Auferstehung" aber setzt die apostolische Predigt eben an diese leere Stelle allem für uns Seienden, uns Bekannten, von uns zu Besitzenden, allen Dingen aller Zeit gegenüber — was? nicht das Nichtseiende, Unbekannte, nicht zu Besitzende, aber auch nicht ein zweites Seiendes, ein ferner Bekanntzumachendes, einen höheren zukünftigen Besitz, sondern den Ursprung und die Wahrheit alles Seienden, Bekannten und uns Eigenen, die Realität aller res, aller Dinge, die Ewigkeit der Zeit, die A u f e r s t e h u n g der Toten. Aber wohlverstanden: Das alles genau an jene leere Stelle, also genau dorthin, wo nur der gleichgültige Begriff des Nichtseienden, Unbekannten, Ungreifbaren, Raum zu haben, wo nur die Auflösung aller Dinge und Erscheinungen in Betracht zu kommen, wo nur die widerspruchsvolle Behauptung der Unendlichkeit der Zeit übrig zu bleiben, wo Sterben das letzte Wort zu sein scheint. Die Toten! das sind wir. Die Auferstandenen! das sind nicht wir. Aber eben darum handelt es sich in der Auferstehung der Toten, daß d a s, w a s w i r n i c h t s i n d, identisch gesetzt wird mit dem, w a s w i r s i n d: Die Toten lebendig, die Zeit Ewigkeit, das Seiende Wahrheit, die Dinge real. Nicht anders als in Hoffnung gegeben das alles, also nicht zu v o l l z i e h e n diese Identität. N i c h t zu verwechseln also das Leben, das wir Toten jetzt und hier leben, mit d i e s e m Leben, von dem wir nur

immer sagen können, daß wir es noch nicht leben; nicht zu verwechseln die Unendlichkeit der Zeit mit der Ewigkeit, n i c h t zu verwechseln die Dinglichkeit der Erscheinungen mit d i e s e r Realität, n i c h t zu verwechseln das Seiende, das wir kennen werden oder kennen könnten mit d i e s e m seinem Ursprung, in seiner Wahrheit, n i c h t aufzuheben der scharfe grundsätzliche Schritt, der dieses von jenem trennt, als das Unmögliche vom Möglichen, aber in Hoffnung g e g e b e n, in Hoffnung, in Gott schon v o l l z o g e n die Identifikation jener mit diesem, die Auferstehung der Toten. Das steht hinter der Erinnerung an die Tatsache, daß wir sterben müssen, die hier am Ende des Briefes letztlich auf den Plan tritt, nach dem sie ihre Schatten weit genug vorausgeworfen. Darum ist die Erinnerung an den Tod so wichtig, so dringlich, so beunruhigend, so aktuell, weil sie ja wirklich die Botschaft von der Auferstehung hinter sich, die Erinnerung an das L e b e n ist, an unser Leben, das wir nicht leben und das doch unser Leben ist. Darum kann das Ende des Briefes auch sein Anfang, sein das Ganze tragendes und bewegendes Prinzip sein, weil es nicht nur ein Schluß ist, sondern Ende, *τέλος*, wie es vom Ende redet. — Besser denn als Eschatologie würde man die im I. Kor. 15 entwickelten Gedanken als M e t h o d o l o g i e d e r A p o s t e l p r e d i g t bezeichnen, weil sie wirklich nicht von diesem und jenem Besondern, sondern vom Sinn und Nerv ihres Ganzen handelt, von dem Woher? und Wohin? des menschlichen Weges als solchem und an sich. Eine gefährliche Zuspitzung des Problems! Kann man davon an sich isoliert reden? Die Frage richtet sich an alle Methodologie. Kann man von Voraussetzungen an sich, abgesehen von ihren Anwendungen auf irgendeinem Gebiet auch nur ein einziges zutreffendes, wirklich erhellendes Wort sagen? Kann man den Vogel im Flug zeichnen? Zeichnet man dann nicht doch wieder etwas ganz anderes, nämlich bestenfalls eine Reihe von Momentbildern, von denen jedes einzelne für sich gerade nicht den fliegenden Vogel wiedergibt? Redet man nicht mit jedem einzelnen Wort und Ausspruch gerade das Tote, wenn man das Lebendigste sagen will? Auch dann, wenn man Paulus heißt? Zweifellos, würde ich antworten. Zweifellos ist der Versuch, der hier gemacht wird, der Versuch, das U n m ö g l i c h e zu sagen und insofern ein ganz unmöglicher Versuch, bei dem man sich in ein schweres Zwielicht begibt, höchstem Mißverständnis aussetzt, auch dann, wenn man Paulus heißt. Wievielen Mißverständnissen ist I. Kor. 15 von jeher ausgesetzt gewesen! Wie unendlich vorsichtig muß man hier, um zu verstehen, Schritt für Schritt seinen Fuß setzen, wenn man nicht links oder rechts in nichtssagende Plattheiten oder in ganz und gar hoffnungslose Dunkelheiten hineingeraten will: in Gedanken

hinein, aus denen heraus kein Erkenntnisweg weder vorwärts noch rückwärts führt. Wie nahe liegt es z. B. v 3—11 mit den Augen einer historisierenden Verständigkeit zu lesen, wobei es für die Unfruchtbarkeit des Ertrages einen kleinen Unterschied macht, ob man dabei entschlossen ist, das sog. Wunder zu leugnen oder zu anerkennen. Welch üblen Heteronomismus des Glaubens und des Gehorsams kann man aus v 12—34 herauslesen, wo beide statt in ihrer eigenen Freiheit, scheinbar so unzweideutig in einem Dritten und Vierten, in einem historischen Ereignis und im Blick auf das Jenseits begründet werden! Sollte v 35—49 nicht die typische spekulative Metaphysik und Apologetik sein? Und v 50—57 endlich ganz charakteristisch eine jener Endgeschichten, die gerade keine Endgeschichte, sondern nur unerhörte Fortsetzungen der Geschichte sind? Wobei es wiederum nicht viel ausmacht, ob man sich aus Überzeugung oder aus Respekt vor der Bibel positiv zustimmend oder, verliebt in seine eigene bessere moderne Ansicht, ablehnend oder wie wahrscheinlich die meisten, bloß skeptisch verwundert zu dem allem stellt? Paulus muß seine besondere Absicht gehabt haben — gerade dieser Gemeinde gegenüber eine ultima ratio — diesen unmöglichen Versuch so ausführlich, so viele Blößen bietend, doch zu wagen. Er hat das sonst nur beiläufig und kurz getan. Es hat seine Gründe, daß das Kapitel in der Paulinischen Literatur, obwohl Fäden nach allen Seiten zu ziehen wären, als zusammenhängende Darstellung dieser Wahrheit *allein* steht. So etwas sagt man nicht alle Tage. War es unvermeidlich, daß in der korinthischen Gemeinde, mit den vielen vorletzten Worten, die daselbst bekannt waren, gehört und geredet wurden, nun das letzte Wort einmal in unerhörter Weise herausgesagt wurde? Es scheint fast so. Im übrigen aber ist zu sagen, daß der unmögliche Versuch *das* zu sagen, das Wort aller Worte, doch nichts anderes ist als das Wesen der apostolischen Predigt überhaupt. Immer handelt es sich im *Hintergrunde* um *diesen* Gott, *diesen* Christus, *diesen* Geist, dieses *letzte* Wort. Von den Schwierigkeiten, Mißverständnissen, Zweideutigkeiten, von denen wir Paulus hier umgeben sehen, ist das christliche Zeugnis als solches umgeben, so gewiß es ein Zeugnis von göttlicher Wahrheit, abgelegt in menschlicher Rede ist, nur daß sie hier mit dem Zeugnis selbst aus dem Hintergrund der Verkündigung in den Vordergrund treten und damit mehr ins Auge fallen. Zum scharfen Sichklarwerden um was es geht im ganzen Christentum, zum heilsamen Erschrecken vor der Tatsache, daß Theologie wirklich das Unternehmen des bei den Menschen Unmöglichen bedeutet, ist dieses Kapitel gerade wegen der Exponiertheit, in der es uns Paulus zeigt, sehr geeignet. Ob alle die nahe-

liegenden Mißverständnisse nicht etwa doch zu vermeiden sind, ob es nicht trotz aller Schwierigkeiten möglich ist, nicht nur die einzelnen Gedanken des Apostels zu verstehen, sondern, worauf alles ankäme, der Bewegung seiner Gedanken von ferne zu folgen, das Lebendigste, das er scheinbar sagen will und nirgends sagen kann, überall mit mehr oder weniger Deutlichkeit doch zu hören, das wird sich nun zeigen müssen. Machen wir uns aber zum vornherein auf teilweises Mißlingen gefaßt. Wir sind wahrscheinlich (nicht nur historisch!) zu weit weg von Paulus, um hier auch nur annähernd mitzukommen.

Beachten wir endlich im Rückblick auf den bisher besprochenen Inhalt des Briefes und auf das eben Gesagte noch folgende vorläufige Einzelheiten aus dem Kapitel selbst: v 1—2 sind der starke Ausdruck der Meinung des Paulus, daß er seinen Lesern im folgenden keineswegs etwas neues, besonderes sage, keine esoterische Geheimlehre, keinen spezifischen Paulinismus, sondern, daß es sich nur darum handeln könne, sie an den Grund ihrer Christlichkeit zu erinnern, nicht sie anderswohin, sondern sie zu sich selbst zurückzurufen. Sofern ihr nicht umsonst glaubt, so glaubt ihr so, so glaubt ihr das, so ist das der Sinn und Gehalt und die Wahrheit eures Glaubens, will er ihnen sagen. Daß er nicht der Meinung ist, die „Totenauferstehung" als eine Teil- und Spezialwahrheit zu verkündigen, sondern als die Wahrheit, das zeigt abgesehen von dem schweren Ernst, der über dem Kapitel mehr noch als über dem Vorhergehenden liegt, die Bezeichnung dessen, was er sagen will, als *τὸ εὐαγγέλιον* schlechthin (v 1). Es geht um den Inbegriff, um das Ganze der christlichen Verkündigung. Nicht ein nebenher zu korrigierender oder auch zu übersehender theologischer Zweifel, sondern ein Angriff auf das, was das Christentum zum Christentum macht, liegt vor bei denen, die sagen: „Es gibt keine Totenauferstehung" (v 12), also nicht um einen Lehrstreit, obwohl der Angriff in Form einer falschen Lehre zum Ausdruck gekommen ist. Es ist nach allem, was wir von Paulus selbst über die Christlichkeit derer von Korinth gehört hatten, gar nicht anders möglich, als daß daselbst die Auferstehung geleugnet wird. Wäre das nicht der Fall, so hätte der ganze Brief nicht geschrieben nicht so geschrieben zu werden brauchen. Wo es so steht und zugeht, wie in Korinth, da wird die Auferstehung geleugnet, ganz gleichviel ob die falsche Lehre auch noch ausdrücklich aufgestellt wird oder nicht. Die *τινες* von v 12, die es gerade heraussagen, wie es steht, sind sicher gar nicht die Schlimmsten, im Gegenteil vielleicht gerade die Ehrlichsten und insofern die Hoffnungsvollsten, mit denen sich jedenfalls reden läßt, weil sie soweit sind, daß sie sich ihren Widerspruch gegen das die Gemeinde begründende Evangelium wenigstens offen eingestanden

haben, während die andern, deren Denken, Leben und Wesen doch von diesem Evangelium aus gesehen ebenso fragwürdig erscheint, sich vielleicht mit Vermittlungsversuchen und Illusionen noch behelfen können. Es ist doch auch äußerlich betrachtet kaum anzunehmen, daß Paulus diese ganzen langen Ausführungen nur an einige *τίνες* oder um ihretwillen geschrieben haben sollte, sondern Paulus muß irgendwie bewußt oder unbewußt die ganze Gemeinde hinter ihnen stehend, mit ihnen solidarisch gesehen haben. Wäre das *τίνες λέγουσιν* v 12 nicht da, so würde man aus dem übrigen Inhalt des Kapitels jedenfalls nicht auf die Vermutung kommen, daß es sich um eine theologische Ketzerei einiger w e n i g e r handle, sondern alles weist darauf hin, daß alles mehr oder weniger zuhanden der ganzen Gemeinde gesagt ist, demgegenüber die *τίνες* mehr wie E x p o n e n t e n erscheinen. Darauf weist auch das hin, daß Paulus nirgends eine persönliche Anklage gegen die Betreffenden erhebt, nirgends auch nur Maßregeln gegen sie verlangt, daß die gewohnte Anrede *ἀδελφοί* (v 1, 31, 50, 58) wie sonst ohne Ausschluß an a l l e Leser gerichtet wird, und daß er sie sogar v 31 so gut wie die Thessalonicher und Philipper seinen „Ruhm in Christus" nennt.

Aber diese Feststellung darf uns nun — wir treten damit ein in die spezielle Betrachtung des Kapitels — nicht hindern an dem Versuch, uns an Hand des Materials, das das Kapitel selbst bietet, ein Bild zu machen von dem Widerspruch, der in Korinth laut v 12 doch eben formell gegen, sagen wir: das „paulinische", Evangelium erhoben worden ist, ein Bild von dem methodischen Gegensatz, in dem sich die *τίνες*, wie viele oder wenige hinter ihnen stehen mochten, zu der Verkündigung des Paulus befanden. Dieses Bild läßt sich aus der Gegenrede des Paulus ziemlich deutlich ablesen. Sie, die Widersprecher, sind sich offenbar in keiner Weise bewußt, daß ihr Denken und Reden die Tragweite hat, die Paulus ihm zumißt. Sie haben das von Paulus in Korinth verkündete Evangelium, sein Kerygma (v 14—15) gehört, bejaht und angenommen, aber sie nehmen offenbar insofern einen gewissen Abstand davon, als sie betonen, das sei nun eben das von i h m verkündete Evangelium, „Paulinismus", nicht identisch mit dem Evangelium schlechthin und nicht allein maßgebend, sondern mit Auswahl zu behandeln (v 8—11). Luther hat den Einwand, mit dem es Paulus in diesen Versen zu tun hat, folgendermaßen (sicher in der Hauptsache in der richtigen Linie) paraphrasiert: „Die Rottengeister täten ihm wie sie immer das tun und führeten auch den Spruch als für ihre Regel und Hauptkunst, daß sie sagten: Ist der Heilige Geist so ein armer Bettler, daß er niemand finden kann, denn den einigen Paulus, gleich wie sie jetzt sagen: Sind denn die zu Wittenberg allein

so klug, soll sonst niemand nichts wissen und der Geist nicht auch bei uns sein können? Was können sie mehr denn wir?" (E. A. 19, 107.) Es handelt sich also schon hier um einen für unsere Begriffe recht einleuchtenden Einwand. Die Widersprecher sind mit Paulus darin einig, daß es sich im Christentum um die Errettung des Menschen handelt (v 2) und sie sind sich durchaus bewußt im Glauben zu stehen (v 2, 14, 17), im Glauben an die Vergebung der Sünden (v 3, 17, 34? 56?). Sie bejahen offenbar sehr energisch die übernatürliche Realität des Taufvorganges (v 29). Sie sind durchaus keine Epikuräer, sondern im Gegenteil ernst moralisch gesinnt (v 32, 33), sie haben Sinn und Verstand für die Größe des Märtyrertums (v 30—32), ja sie machen sich selbst Mühe um das Werk des Herrn, d. h. offenbar um den Sieg seiner Sache, v 58. Aber sie sagen auch, das ist nun die Einschränkung, der Abstrich den sie am Paulinismus vornehmen zu müssen meinen: warum bedarf es zu dem allen der Annahme einer Totenauferstehung? (v 12). Nicht als ob sie etwa die Auferstehung Christi von den Toten in Abrede stellten, sie bejahen sie (v 13, 16), aber sie betrachten sie als ein isoliertes historisches Ereignis, das zu uns jedenfalls nicht in d e r Beziehung steht, daß auf Grund davon unsere eigene Auferstehung bejaht werden müßte (v 15). Sie glauben und bejahen auch das, daß die in Christo Entschlafenen unverloren sind (v 18), daß es also eine Fortexistenz nach dem Tode in einem irgendwie vorstellig zu machenden Jenseits gibt. Aber offenbar gilt dieses Jenseits für sie irgendwie als eine Verlängerung zu d i e s e m Leben, denn nur in diesem Leben hoffen sie auf Christus (v 19). Das Reich Gottes fällt für sie nicht heraus aus der Sphäre von Fleisch und Blut, *ἀφθαρσία* schon in der *φθορά* zu suchen und zu finden, scheint ihnen keine Unmöglichkeit, sondern darin sehen sie eben die christliche Möglichkeit, „ewig zu sein in jedem Augenblick" (v 50). Der Tod ist ihnen eine Unvermeidlichkeit, in die man sich findet, alle Menschen müssen sterben (v 51). Nicht ein Feind geschweige denn der „letzte Feind" (v 26), nicht die entscheidende Frage, die dem Menschen gestellt ist, geschweige denn der Ort, wo ihm die entscheidende Antwort gegeben wird! Die Überwindung der S ü n d e ist ihnen nicht untrennbar verbunden mit einem Sieg über den Tod, sie sehen nicht ein, warum dieser Sieg d e r Sieg sein solle (v 54—57). Daß unter Auferstehung von Paulus oder von den Widersprechern etwas anderes verstanden sein könnte als l e i b l i c h e Auferstehung, das ist im ganzen Kapitel nirgends vorausgesetzt. Selbstverständlich ist die leibliche Auferstehung gemeint. Und darum eben stoßen sie sich daran. Gerade hier prallt ihr christlicher Monismus unversöhnlich auf die Diskontinuität, auf die Dialektik des paulinischen Denkens, auf das Nein, das sie in seiner Botschaft

ihrer Hoffnung auf Christus in diesem Leben entgegengestellt sehen. Das Fortleben nach dem Tode, das auch sie annehmen, muß doch ein nur geistiges, ein immaterielles sein! Warum? Nun natürlich, damit es neben diesem jetzigen leiblichen Leben Raum hat, in einer befriedigenden Gesamtweltanschauung. Eine nach dem Tode fortlebende Seele, das läßt sich ohne Störung eines einheitlichen Weltbildes wenigstens trefflich behaupten, wenn auch vielleicht nicht beweisen. Auferstehung des Leibes aber, desselben Leibes, den wir offenkundig sterben und vergehen sehen, Behauptung also nicht einer Dualität von Diesseits und Jenseits, sondern einer Identität beider, aber nun doch nicht gegeben, nicht direkt festzustellen, nur zu hoffen, nur zu glauben, gerade das ist offenbar die erbarmungslose Zerreißung jener Einheit, Skandal und Unvernunft und religiöser Materialismus. Ob es so schroff empfunden wird, bleibt sich gleich. Um diesen Anstoß handelt es sich. Man kann den gegen Paulus erhobenen Einwand etwas milder formuliert sehr gut zusammenfassen in den erklärenden Worten von W. Bousset, in denen er zwar nicht die Stellung der korinthischen Auferstehungsleugner, sondern seine eigene Stellung zu dem Kapitel präzisieren wollte: „Das Wichtigste, das zentrale Stück der Hoffnung des Paulus, an dem er mit glühender Seele hängt, bleibt die Erwartung eines neuen pneumatischen Leibes. Uns will der Nachdruck, den Paulus auf diese Seite der christlichen Hoffnung legt, beinahe fremd erscheinen. Uns scheint das Bedeutsamste und Herrlichste der christlichen Hoffnung in der Gewißheit der Fortdauer persönlichen Lebens über Tod und Grab zu bestehen. Alles andere, auch die Frage eines neuen Leibes, liegt für uns zum mindesten im Dunkeln und Zweifelhaften. Und der Gedanke an den großen Akt des Weltendes und der allgemeinen Auferstehung steht für uns höchstens noch an der Peripherie unseres Denkens". Gerade hier kommen jedenfalls auch die korinthischen Widersprecher nicht mit. Gerade hier erfolgt auch ihre protestierende Frage. „Wie werden die Toten auferweckt? Mit welchem Leibe kommen sie daher?" (v 35), und wer hier auch nicht mitkommt, der mag es als Symptom nehmen, daß I. Kor. 15 auch gegen oder vielmehr für ihn geschrieben ist. Aber doch nur als Symptom. Der Streit um die Leiblichkeit der Auferstehung ist auch nicht mehr als der Exponent des Ringens von viel tief- und weitergreifenden Gegensätzen. Man versuche es einmal, mit den Augen der Widersprecher von I. Kor. 15, soweit uns ihre Anschauung hier deutlich wird, etwa Röm. 3—8 zu lesen. Könnte von hier aus Röm. 5, 12—21 verstanden werden mit seiner Anschauung von dem durch die Sünde in die Welt gekommenen Tod und seiner unrechtmäßigen Herrschaft? Oder

Röm. 6, 2—11 der unlösliche Zusammenhang zwischen Sünden- und Todesüberwindung durch den Tod und die Auferstehung Christi? Oder Röm. 3, 9—20 die Unmöglichkeit im Fleische vor Gott gerecht zu sein? Oder Röm. 1, 17—22 der reine Verheißungscharakter des Glaubens? Oder Röm. 7, 14—25 die tötliche Gefangenschaft des natürlichen Menschen außerhalb der Röm. 8, 1 verkündigten Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen? Oder Röm. 8, 9—11 der Geist als die Kraft, die eine neue Leiblichkeit ins Dasein ruft? Oder Röm. 8, 19—23 die Einheit nicht der Gottlosen, sondern gerade der Kinder Gottes mit der Not der gefallenen Schöpfung? Oder Röm. 8, 24—25: „In Hoffnung sind wir gerettet"? Und wieviel andere Stellen nur aus diesem Brief wären hier zu nennen? Mögen wir zu Paulus stehen wie wir wollen, das jedenfalls muß auf den ersten Blick einleuchten, daß es ihm den korinthischen Widersprechern gegenüber nicht um dies und das, sondern ums G a n z e gehen mußte.

Der Punkt, an dem ein solcher Streit entbrennt, hier die Leiblichkeit der Auferstehung, ist für Zuschauer, die nicht merken, um was es geht, immer etwas Seltsames. Sie pflegen dann zu meinen, um diesen P u n k t werde gestritten, wie bei dem ὁμοούσιος von Nicaea, wie bei dem hoc est corpus meum des Abendmahlstreites, wie bei dem Streit um Oblaten, Taufscheine und Brautschleier, um derentwillen Calvin 1536 von Genf vertrieben wurde, und beklagen sich über Kleinlichkeit und Spitzfindigkeit. Aber die Zuschauer müßten sich die Kompetenz zur Beurteilung solcher Vorgänge erst erwerben durch den Nachweis, daß sie besser Rat wüßten, wenn sie eben nicht Zuschauer wären. In dem Streit um die Auferstehung stoßen zwei Welten aufeinander (die Frage der Leiblichkeit ist nur ihre beiderseitig äußerste Spitze), die Welt des Evangeliums (sagen wir einmal: wie Paulus es versteht) und die Welt einer Religiosität und Moral, die fast ganz so aussieht wie Christentum, die sicher ihre ausgezeichneten Eigenschaften und Vorzüge hat, in der mancher vermeintliche und auch mancher wirkliche Pauliner allerlei sehr Bedenkenswertes und Vorbildliches zu beachten hätte, die sicher eine sehr respektable, sehr daseinsberechtigte, sehr ruhige und sachliche Beurteilung erfordernde Möglichkeit zu denken, zu reden, zu leben bedeutet, jedenfalls die Welt, aus der nicht nur die Korinther, sondern wir mit ihnen, wie wir uns auch zu jener Streitfrage stellen mögen, alle zunächst immer wieder herkommen. Immerhin: in der Frage der Auffassung dessen, was man Jenseits zu nennen pflegt, kommt der Konflikt hier zunächst zum Austrag. Lassen Sie mich mit den Worten eines anderen Erklärers, dessen Auffassung der Sache der meinigen nahe kommt, formulieren, was die Widersprecher von I. Kor. 15 wollten und ver-

traten. Friedrich Zündel schreibt, es habe sich gehandelt um „den Versuch, die Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten als etwas überflüssiges, als eine unnötige Zwangsbelastung der sog. Vernunft aus dem Gesamtorganismus des Glaubensinhaltes auszuscheiden. Die Korinther begannen wohl einfach mit der Hoffnung sich zu trösten, im Namen Jesu selig zu sterben und das übrige — wie sie sagten mochten — getrost dem lieben Gott zu überlassen. Damit begann einerseits jene unselige Zerfällung dessen, was man Christentum nennt, in den Individualismus. (Z. meint das Eng-Persönliche in den Himmelkommen und Selig-werden-wollen im Gegensatz zu der Hoffnung auf das universale Reich Gottes) und andererseits jene dem Heidentum entlehnte Lüge, kraft deren unsere tatsächliche Lage nicht mehr nach dem Zeugnis der groben Wirklichkeit beurteilt würde, sondern nach einem vermeintlichen Glauben, d. h. einem mutwilligen Spiel der Phantasie in Beziehung auf das Unsichtbare. Die heidnische Lüge, die zugrunde liegt, ist die Verachtung der sichtbaren Wirklichkeit und die Weise, dem Göttlichen nur die Sphäre des Unsichtbaren zuzuschreiben und dort sich gleichsam auf eigene Faust einen guten Platz zu bestellen. Wie heilig stolz verwahrt sich der Apostel demgegenüber davor, daß er solchen Wahngebilden zuliebe ein so hartes Leben führe und mit welchem Siegestrotz legt er über die ganze greifbare Wirklichkeit im Namen seines Herrn Jesu Beschlag." Man kann diese Darstellung des Gegners, d. h. der korinthischen Christlichkeit, mit der hier Paulus den Entscheidungskampf antritt, karikiert finden. Karikaturen geben bekanntlich das Wesentliche eines Gesichtes manchmal besser wieder als Photographien. Wenn Ihnen das Gesicht der Korinthischen Auferstehungsleugner in der Darstellung Zündels vielleicht noch bekannter vorkommt als vorher, merkwürdig erinnernd an etwas, was unter uns keineswegs als Ketzerei, sondern als kirchliches Christentum bekannt ist, so haben Sie nach meiner Auffassung das historisch Wirkliche und Richtige gesehen. Es paßt dazu auch das, was ich schon zu Anfang bemerkte, daß die guten Leute sich der Tragweite ihres Gegensatzes zu Paulus gar nicht bewußt waren. Sie sahen den Gegensatz nur an dem einen Punkt, der dann eben von ihnen aus gesehen eine theologische Differenz war, über die man sehr wohl verschiedener Meinung sein konnte, ohne daß das Christentum als solches in Frage stand. Sie nahmen eben, wie Lietzmann meint, vom Standpunkt des griechischen Unsterblichkeitsglaubens aus Anstoß an der jüdischen Auferstehungslehre oder wie Bousset meint: an dem unbewußten Kompromiß zwischen jüdischer und hellenistischer Auffassung vom zukünftigen Leben, in dem Paulus sich bewegte, dachten aber im übrigen offenbar nicht daran, den

Gegensatz zwischen ihnen und Paulus in seiner prinzipiellen Schärfe aufzurollen. Sie meinten: **hier** kommen wir nicht mit, und ahnten gar nicht, daß sie **überhaupt** nicht mitkamen. Gerade wie man in manchen modernen Büchern von diesen und ähnlichen Paulus-Stellen lesen kann: hier ist Paulus uns fremd und dunkel, oder wenn verständlich, unannehmbar, oder wenn annehmbar, gleichgültig, ohne daß die, die so reden, sich Rechenschaft darüber zu geben scheinen, daß sie damit bekunden, daß ihnen in Wahrheit der **ganze** Paulus dunkel, unannehmbar oder gleichgültig ist.

Wir kommen damit kurz noch einmal zurück auf die Stellung des Paulus selbst. Paulus hat nicht alle seine Gedanken und Aufstellungen als undiskutable conditiones sine quibus non des Christentums bezeichnet und, wo er es getan hat, mit abgestuftem Nachdruck. Daß er es hier mit größtem Nachdruck getan hat, darüber wird man sich kaum täuschen können. Er ist's, nicht die korinthischen Widersprecher, der den prinzipiellen Gegensatz zur scharfen Aussprache bringt. Jüdische Auferstehungslehre oder Kompromißeschatologie hin und her — was über die zeitgeschichtlichen Bedingtheiten des paulinischen Denkens früher gesagt wurde, gilt auch hier — im sachlichen Verstehen kommt man mit diesen Feststellungen keinen Schritt weiter. Das ist sicher, daß Paulus hier nicht nur sich, sondern das Evangelium, das *ἔργον τοῦ κυρίου* (v 58), an dem ja auch die Korinther in ihrer Weise teilnehmen und von dem er sie damit nicht ausschließt, daß er ihnen die Wahrheit sagt, im vitalstem Punkt bedroht sieht. Es steht uns natürlich vollkommen frei, auch diesem feierlichen Protest des Paulus gegenüber nach wie vor anderer Meinung zu sein, d. h. wie z. B. Bousset unumwunden zugibt, der Meinung seiner korinthischen Gegner, **nichts** von vitaler Bedrohung wahrzunehmen, **nichts** von dem prinzipiellen Gegensatz zweier Welten, **nur** eine theologische Differenz, ein fernes Gezänk zwischen einem Pharisäer und einigen Hellenisten. Warum sollte es uns nicht erlaubt sein, das Evangelium ganz anders als Paulus, ganz an der Fragestellung des Paulus vorbei zu verstehen? Nur das müßte uns dann sein feierlicher Protest unbedingt klar machen, daß wir, wenn wir uns **hier** von ihm trennen, uns **überhaupt** von ihm trennen. Es geht nicht an, Paulus hier fallen zu lassen, dafür aber sein Wort Röm. 8, 28 oder I. Kor. 13 wunderbar wahr und erbaulich zu finden; denn wenn wir ihn hier fallen lassen, so beweisen wir damit, daß wir auch Röm. 8, 28 und I. Kor. 13 ganz anders verstehen als er; zu stark hat er selbst gesagt, daß er von hier aus verstanden sein wolle. Paulus sagt mit aller Deutlichkeit, daß der Widerspruch, dem er sich hier gegenüber sieht, den Grund betreffe, auf dem die Gemeinde steht *ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε, δι' οὗ καὶ σώζεσθε*

(v 1—2). Er gibt Anlaß zu der Frage, ob der Glaube der Widersprecher und der Gemeinde nicht *εἰκῇ* umsonst, *κενή* nichtig (v 14) und *ματαία* leer, eitel sei (v 17). Es handelt sich um *ἀγνωσία* (v 34) und zwar nicht wie 8, 7 um ein solches Nichtwissen, das wie die Unkenntnis der paulinischen Freiheitslehre allenfalls zu ertragen ist, sondern um die durchaus unerträgliche *ἀγνωσία θεοῦ*. „Gewisse Leute haben ja keine Ahnung von Gott," hat Bousset jenes *ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν* (v 34) unheimlich zutreffend übersetzt. Der Nerv des Christentums ist nach Paulus zerschnitten, wenn die Korinther denken, Fleisch und Blut könnten das Reich Gottes, die *φθορά* könne die *ἀφθαρσία* ererben. Können n i c h t ererben! sagt Paulus *τοῦτο δέ φημι .... οὐ δύναται* (v 50). Von diesem *οὐ*, „nicht", aus ist der erste Korintherbrief geschrieben, nein von dem Positivsten, was es gibt, das dahinter steht, und das ist eben die *ἀνάστασις νεκρῶν*, von der das Kapitel handelt und zwar ziemlich übersichtlicherweise in vier Abschnitten, die ich so abgrenzen und in den einfachsten Worten überschreiben möchte: v 1—11: Die Auferstehungsbotschaft als Grundlegung der Gemeinde. v 13—34: Auferstehung als Sinn des Glaubens. v 35—49: Auferstehung als Wahrheit. v 50—58: Auferstehung als Wirklichkeit.

III. Erklärung von I. Kor. 15.

1. Die Auferstehungsbotschaft als Grundlegung der Gemeinde.

(v 1—11)

V 1—2. **Ich erinnere euch aber, Brüder, an die Botschaft, deren Bote an euch ich war, die ihr auch angenommen habt, die auch der Grund ist, auf dem ihr steht, durch die ihr auch gerettet seid, wenn ihr sie festgehalten habt, so wie ich sie euch brachte, es wäre denn, ihr solltet für nichts gläubig geworden sein.**

Der Sinn des ganzen Abschnittes und gleich dieser ersten Verse ist die Absicht, den Lesern zum Bewußtsein zu bringen, daß die kritische Voraussetzung des Briefes, von der nun verbis expressis die Rede sein soll, nicht eine persönliche Stimmung oder Ansicht oder Tendenz des Paulus sei, nichts Fremdes, sondern das ihnen selbst Nächste und Bekannteste, nichts Neues sondern das Alte, nichts Zufälliges und Peripherisches, sondern das Grundlegende, Zentrale, in kraft dessen sie Christen sind. Darum *γνωρίζω ὑμῖν*, ich rufe euch in Erinnerung. Die eine Voraussetzung dieser Absicht ist, daß die Leser nicht mehr, oder noch nicht *ἑδραῖοι* sind (v 58), u n s i c h e r in ihrem Stehen auf

ihrer eigenen Grundfeste; die andere, nachher entwickelte, daß sie wenn auch unsicher, tatsächlich darauf stehen, daß es also bloß des Rufes zur Besinnung bedarf. Man muß diese überlegene Zuversicht des Paulus zu der unerschütterlichen Macht dessen, was die Gemeinde begründet, gerade im Blick auf v 58 zum vornherein im Auge behalten. Nicht die Wahrheit ist bedroht, sondern die Menschen in ihrem Verhältnis zur Wahrheit. Paulus war der Bote, der ihnen diese grundlegende Botschaft ausrichtete. Das legt ihm die Pflicht auf und gibt ihm das Recht, sie zu erinnern, sie zu fragen, was sie aus dem, was er ihnen nicht gegeben, aber ausgerichtet, gemacht haben. Er fühlt sich verantwortlich, weniger für sie, als für den Lauf, den die Sache in ihrer Mitte genommen hat. Aber die Absicht des Abschnittes geht, wie besonders die Verse 9 f. zeigen, dahin, die Aufmerksamkeit von seiner Person und Rolle abzulenken, die Meinung zu zerstören, als ob es sich für ihn um das Dogma seiner Schule und für sie um die Auseinandersetzung mit dem Paulinismus handle, und der Nachdruck der v 1—2 liegt nicht auf dem ich, freilich auch nicht auf dem ihr, sondern in der Mitte zwischen beiden oder vielmehr über beiden, auf dem *εὐαγγέλιον, ὅ, ἐν ᾧ, δι' οὗ. Παρελάβετε* muß hier nicht nur aktiv verstanden werden, wenn es (Lietzmann) keine Tautologie zu *εὐηγγελισάμην* bilden soll, sondern auch solenn: Dieses *παραλαμβάνειν* (das nachher in v 3 wiederkehrt) ist um seines Gegenstandes willen zum vornherein ein bindendes, den Empfänger ein für allemal kompromittierendes, unwiderrufliches Annehmen. Es ist nicht möglich hier nachträglich auch wieder anders zu können. Aeternam haec acceptatio obligationem involvit, interpretiert Bengel. Das Annehmen und nachher sich selbst Freisprechen, als hätte man bloß einigen Paulinismus angenommen, das geht nicht. Die Korinther haben es aber angenommen: *ἑστήκατε*. Der Grund ihres Christentums, das Fundament der Gemeinde, das *θεμέλιον* (3, 10 f.), das *ἑδραίωμα* (15, 58) ist sichtbar unter ihnen, was sie auch darauf gebaut haben mögen, wie unsicher sie auch darauf stehen mögen. Diesen Grund verfälschen, verleugnen, vergessen, das führt freilich ins Gericht, dann ist Christus nicht auferstanden, heißt es v 13 in höchster Paradoxie, dann ist unsere Verkündigung leer, leer auch euer Glaube, d. h. v 14: dann ist dieser Grund für die, die darauf stehen, nicht Grund, sondern Abgrund. Aber auch wo für die Menschen Abgrund ist, ist und besteht der Grund Gottes, und die Lüge und das Verderben, die dann eintreten, geben Zeugnis von der Wahrheit und von dem Heil, die da verscherzt sind. Alle diese Möglichkeiten scheinen für Paulus an dem *ἑστήκατε* grundsätzlich nichts zu ändern, nichts daran, daß es sich nur um ein *ἑδραῖοι* und *ἀμετακίνητοι* werden

handeln kann. Vom Christentum kann nicht kritisch genug geredet werden — und Paulus hat es wahrlich getan — von der Kraft der Auferstehung, die hinter dem Christentum steht, nicht positiv genug. Paulus unterstreicht: δι' οὗ καὶ σῴζεσθε. Man beachte das Präsens, das auch das παρελάβετε und ἑστήκατε unzweideutig macht. Ihre Errettung ist Wirklichkeit in der Botschaft, die sie angenommen haben und auf der sie stehen. In diesem stärksten Ja ist die vorhergehende Kritik des Paulus begründet. Wir verstehen Paulus richtig, wenn wir dieses σῴζεσθε als unvermittelt und unbegründet empfinden. Was will denn Paulus andres sagen als dieses: die Botschaft, deren Bote an euch ich war, i s t (vom Menschen aus gesehen) in der Tat unvermittelt und unbegründet, das göttliche Ja, das zu ihnen gesprochen ist, das letzte gnädige Wort an jeden, zu dem es gesagt und von dem es gehört wird, die δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν (Röm. 1, 16). Luther hat zu der Stelle geschrieben: „Die Welt hat's und vermag's nicht, aber das Wort hat's und vermag's und muß also geschehen, denn es ist Gottes eigene Kraft und Macht.... Das ist wahrlich wahr, wenn's nach dem Fühlen gälte, so wäre ich verloren; aber das Wort soll über mein und aller Welt Fühlen gelten und wahr bleiben, wie gering es auch scheint, und dazu schwächlich von uns geglaubt wird. Denn das Werk sehen wir alle und erfahren wir alle, daß uns die Sünde schlechthin verdammt und zur Hölle verurteilt, der Tod uns und alle Welt frisset, daß ihm niemand entgehen kann; und du sagst mir von Leben und Gerechtigkeit, des ich nicht ein Fünklein sehe und freilich gar ein schwach Leben sein muß. Ja, wahrlich ein schwach Leben um unsers Glaubens halber. Aber wie schwach es ist, wenn nur das Wort und das kleine Fünklein im Herzen bleibt, so soll ein solches Feuer daraus werden des Lebens, das Himmel und Erden füllet, und beide den Tod und das Unglück verzehren, wie ein Tröpflein Wassers, und der schwache Glaube durchreißen, daß man keine Sünde noch Tod mehr sehen noch fühlen soll. Aber da gehöret ein starker Kampf zu, daß man das Wort behalte, wider unser Fühlen und Sehen (E. A. 51, 92—93). Nicht um eine Einschränkung, sondern um das Aufnehmen dieses „starken Kampfes" handelt es sich offenbar, wenn Paulus einen Vorbehalt hinzufügt. Der Satz τίνι λόγῳ wird von Lietzmann als rhetorische Frage aufgefaßt: Wie habe ich es euch verkündigt, wenn ihr es behalten habt? Ich ziehe es vor in den Bahnen der üblichen Auslegung, das τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν als Kommentar zu dem vorausgehenden ὅ, ἐν ᾧ, δι' οὗ aufzufassen (Paulus unterstreicht damit den Gedanken des ersten Satzes und betont: d a s habt ihr angenommen, ist euer Grund, rettet euch!) und das εἰ κατέχετε als Hinweis darauf, daß das solenn objektive παραλαμβάνειν, ἱστάναι,

σώζεσθαι das menschliche Ja nicht überflüssig macht, sondern fordert. Luther redet hier gleich vom Glauben, Paulus vielleicht nüchterner nur von einem κατέχειν: festhalten, nicht wegwerfen, gelten lassen. Natürlich meint auch er jenes „Fünklein", in dem die Entscheidung liegt, nicht über die Wirklichkeit dessen, was die Botschaft bringt, wohl aber darüber, was aus uns dabei werden soll. Der zweite Satz spinnt den Gedanken weiter: ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε. Nun redet auch Paulus vom Glauben. Es könnte einen Glauben geben, groß oder klein, stark oder schwach, der in sich selbst nichtig, umsonst, ein Glaube zum Schein ist. Das müßte aber hier bedeuten: einen Glaube ohne Gegenstand, ohne Gott. Dieser Glaube hält nicht fest an der angenommenen, grundlegenden, rettenden Botschaft, ist von der Wirklichkeit, die sie ankündigt, nein bringt, nein ist, weltenfern. v 14 und v 17 erscheint dieser drohende Gedanke in umgekehrter Reihenfolge. Wenn die Botschaft nicht wahr ist (so wie ich sie euch brachte), dann ist nicht nur ihre Verkündigung, sondern auch euer Glaube κενή, ματαία. Aber der Gedanke ist hier wie dort als argumentum ab absurdo zu verstehen. Paulus redet von der Möglichkeit, mit der er eben nicht rechnen will noch kann. Das Gericht über die Gemeinde, die völlige Sinn- und Gegenstandslosigkeit ihres Glaubens, ihre Gott- und Geistesverlassenheit, das ist das Unmögliche. Das Urteil v 34 ἀγνωσίαν θεοῦ τινες ἔχουσιν, bezeichnet einen Grenzfall. Man kann, man muß ihn beim Namen nennen, aber eben nur als solchen. Das doch nicht etwa! Gerade das Positive will Paulus hier sagen: So gewiß der Glaube der Gemeinde, ob klein oder groß, nicht Narrheit, sondern Ernst und Wahrheit ist, so gewiß wird und muß sie festhalten κατέχειν an der ihr verkündeten Botschaft, der angenommenen, der grundlegenden, der rettenden. Eben darum kann sie daran erinnert werden, als an etwas, das sie schon weiß. Paulus glaubt nicht an den Unglauben, sondern an den Glauben der Korinther. So steht das Kapitel zum vornherein im Zeichen der Hoffnung, von der es redet.

V. 3—7. **Ich habe euch als Hauptsache überliefert, was ich selbst** (als solche) **empfangen habe: Christus starb für unsere Sünden nach den Schriften und wurde begraben und wurde am dritten Tage auferweckt nach den Schriften und erschien dem Kephas, hierauf den Zwölfen. Hierauf erschien er mehr als 500 Brüdern gleichzeitig, von welchen die meisten noch leben, einige aber sind entschlafen. Hierauf erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln.**

Das Interesse der Leser und der Ausleger pflegt sich bei diesen Versen auf einen Punkt zu konzentrieren auf den, so interessant er an sich in der Tat sein mag, das Interesse des Paulus jedenfalls an sich

nicht gerichtet war. Ich denke z. B. an die seitenlangen Ausführungen bei Bousset über das Verhältnis dieser Überlieferung von der Auferstehung Jesu zu der synoptischen, über die außerordentlich wichtige Frage der Entstehung des Berichtes vom leeren Grab usf. Demgegenüber ist vor allem festzustellen, daß es sich weder für Paulus noch für die Überlieferung, die *παράδοσις*, auf die wir ihn hier zurückgreifen sehen, darum handelt, einen sogenannten „Auferstehungsbericht", eine Relation über das historische Faktum „Auferstehung Jesu" oder gar (Lietzmann) einen „historischen Beweis für die Auferstehung" zu geben. Dinge in diesen Versen zu suchen, wie die älteste sogenannte „Quelle" für dieses Faktum, oder zu vermissen, wie die Angaben über die Örtlichkeiten und Zeitpunkte der einzelnen Erscheinungen, oder triumphierend als abwesend zu konstatieren, wie eben die Erwähnung des leeren Grabes, das alles hat wirklich nur dann einen Sinn, wenn man beharrlich an dem Zweck dieser Verse im Zusammenhang, in dem sie stehen, vorbeisehen, die Frage sich nicht einmal stellen, geschweige denn beantworten will, ob nicht alles, was Paulus hier sagen will, daraus hinauslaufen könnte, die historische Fragestellung als solche, wenn nicht auszuschalten, so doch zu relativieren. Halten wir uns also zunächst streng an das, was Paulus sagen wollte. *παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον*. Der Inhalt des Überlieferten und selbst Empfangenen ist bezeichnet durch die vier mit *ὅτι* beginnenden Sätze, an deren vierten aber sinngemäß alles Folgende bis und mit v 7 anzuschließen ist. Ein zweites Überliefertes und Empfangenes folgt nicht, denn was v 8 folgt: die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus selbst gehört wohl auch zu dem von ihm den Korinthern Überlieferten, ist aber neben dem Inhalt v 3—7 kein zweites, sondern eine in diesem Zusammenhang wichtige Bestätigung des Inhalts dieser Verse. *ἐν πρώτοις* v 3 kann also nicht heißen „in erster Linie", als Nummer 1 sondern als Hauptpunkt, als Mittelpunkt, als Evangelium *κατ' ἐξοχήν* und ich halte es für erlaubt und geboten, dieses „als Hauptsache" in Gedanken auch hinter *παρέλαβον* zu ergänzen. Paulus will sagen: Nicht meine Idee war und ist es, euch das Evangelium in dieser ganz bestimmten Pointierung zu überliefern, *τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν* (v 2), sondern ich habe es so überliefert, wie ich es selber empfangen habe. M. a. W.: Das Evangelium der Urgemeinde hat keinen anderen Sinn, als mein Evangelium. Es wird euch nichts eintragen, hinter Paulus zurückgehen zu wollen um euch da ein vermeintlich einfacheres und annehmbareres Evangelium zu sichern, denn wenn ihr hinter Paulus zurückgeht, so stoßt ihr bei den ersten Schritten auf dasselbe Rätsel, das euch jetzt, wie ihr meint, nur

Paulus und der Paulinismus stellt. Betrachten wir nun den Inhalt von v 3 f., so fallen zunächst in die Augen die vier Verbalformen ἀπέθανεν, ἐτάφη, ἐγήγερται, ὤφθη. Es liegt nahe, in der damit bezeichneten Tatsachenreihe die eigentliche Substanz dessen, was Paulus selbst empfangen und dann weitergegeben hat, festzustellen, und damit wären wir dann allerdings bei einem sogenannten Auferstehungsbericht, einer Aufzählung von Ereignissen. Aber eine genauere Betrachtung des Textes zeigt sofort und als Erstes, daß die genannten vier Tatsachen keineswegs chronikartig hinter oder nebeneinander stehen: die erste ἀπέθανεν ist ausgezeichnet durch den ganz un„historischen" Zusatz περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, die erste und dritte ἐγήγερται und ἀπέθανεν durch den Zusatz κατὰ τὰς γραφάς, der in einem historischen Beweis, wenn das beabsichtigt wäre, wirklich keinen Sinn hätte, die vierte endlich, das ὤφθη breitet sich fächerförmig aus zu einer ganzen Reihe von ὤφθη bis hin zu dem ὤφθη des Paulus selbst (v 8) und steht als Ganzes mit καὶ (nicht mit γάρ) an das Vorhergehende ἐγήγερται angeschlossen, keineswegs nur erläuternd neben diesem, wie es der Fall sein müßte, wenn die Pointe der Stelle ein historischer Beweis wäre, sondern eben richtig als ein eigener vierter Gesichtspunkt am Ende der ganzen παράδοσις. Schwerste Bedenken gegen die „historische" Deutung der Stelle erweckt aber vor allem der dritte Punkt, das ἐγήγερται, wenn man daneben hält v 13: Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται, scharf pointiert und wiederholt, also sicher nicht nur rhetorisch-dialektisch aufzufassen (v 15 und 16). Der ganze Sinn der Verse 12—28 ist ja der, daß dieses historische Faktum, die Auferstehung Jesu steht und fällt mit der ἀνάστασις νεκρῶν überhaupt. Was ist das für ein historisches Faktum, dessen Wirklichkeit oder jedenfalls dessen Erkenntnis in der ausdrücklichsten Weise gebunden wird an die Erkenntnis einer allgemeinen, ja ihrem Wesen nach gerade nicht in der Geschichte, oder sagen wir genauer: nur an der Grenze aller Geschichte, an der Todesgrenze auftauchenden Wahrheit? Jedenfalls, so wenig wie diese allgemeine Wahrheit selbst ein Faktum, für dessen Wirklichkeit derselbe Mann, der v 12—19 geschrieben, v 3—7 einen historischen Beweis wird führen wollen. Als wirklich chronikartige Mitteilung bleibt uns in v 3—7 nur ein Sätzchen übrig, und das ist das ὅτι ἐτάφη „und wurde begraben" in v 4; aber läßt sich etwa von diesem Sätzchen aus die ganze Umgebung, die von hinten und vorn drohende Grenze der Geschichte historisch verstehen, oder wäre das nicht die schlimmste Umdeutung des Tatbestandes: daß hier vielmehr die Geschichte, die in diesem ὅτι ἐτάφη zweifellos zu Worte kommt, in der grellsten Weise beleuchtet

wird, von der G r e n z e der Geschichte her, die mit dem ἀπέθανεν auf der einen, mit dem ἐγήγερται nach der anderen Seite bezeichnet ist, das ὤφθη aber die Wiedergabe ist des vielstimmigen Zeugnisses, des μαρτύριον (v 15), daß diese Grenze g e s e h e n worden ist? In der G e s c h i c h t e ja wohl! Aber i n der Geschichte die G r e n z e der Geschichte und zwar, und das ist das Entscheidende, nicht nur von der e i n e n Seite, nicht nur das ἀπέθανεν — der Tod Christi allein wäre ja gar nicht das Sichtbarwerden der Grenze der Geschichte, dieses Faktum allein würde zusammenfallen mit dem zweiten: ὅτι ἐτάφη — sondern auch von der andern Seite ὅτι ὁ θεὸς ἤγειρεν τὸν Χριστὸν (v 15). Das ist ja der I n h a l t des Zeugnisses, und der U r s p r u n g dieses Zeugnisses ist eben das vielfache ὤφθη. Also so ist die Reihe der vier Tatsachen aufzufassen. Nicht als chronistisch monotone Aufrollung gleichartiger Dinge, sondern höchst abgestuft in mehrfach gebrochener Reihe: 1. wie zwei gewaltige Eckpfeiler: Christus st a r b für unsere Sünden und: Christus wurde a u f e r w e c k t am dritten Tage, beides nach den Schriften als historische Tatsache behauptet, jawohl aber bitte w a s f ü r historische Tatsachen!! D i e s e s Ende, das Ende unserer Sünden, die doch nur enden können, wenn die Geschichte endet, und d i e s e r Anfang der Anfang eines neuen Lebens, das doch nur anfangen kann, wenn und wo eine neue Welt anfängt. 2. mittendrin: er wurde b e g r a b e n, das ist die unzweideutige banale historische Tatsache, aber gerade darum das an Christus, was so zweideutig ist wie alles menschliche Irdische überhaupt. Hoffnung und Furcht, Glaube und Skepsis ist gleich möglich angesichts dieses Grabes. Dieses Grab mag bewiesen werden, als endgültig verschlossenes o d e r als offenes Grab, es bleibt sich wirklich g l e i c h. Was hilft das so oder so bewiesene G r a b bei Jerusalem im Jahre 30? Christus gestorben für unsere Sünden, Christus am dritten Tage auferweckt, Christus Ende und Anfang, ist damit n i c h t bewiesen und der ist's doch offenbar, den die παράδοσις der Urgemeinde und ihr folgend Paulus ἐν πρώτοις, als die Hauptsache, herausstellen will, das Grab aber, das beweisbare, steht in der Mitte wie eine Alphütte im tiefen Tal zwischen zwei 4000 m-Bergen, fast mit einer gewissen Ironie möchte man sagen, dahin gesetzt, wenn die Sache nicht so unbedingt ernst wäre, als Kontrast zu dem, was hier zur Linken und zur Rechten unbeweisbar, nein sich selber beweisend, bezeugt wird und zu glauben ist. Und dann diesen beiden Bergen und dem Tal dazwischen gegenüber 3. eine Reihe von menschlichen Augen: Kephas, die Zwölfe, 500 Brüder auf einmal, Jakobus, alle Apostel noch einmal. Ort und Zeit ist vollkommen gleichgültig. Was diese Augen sehen, von dem kann man ja wirklich ebensogut sagen, daß es nie und

nimmer, wie daß es immer und überall möglich war, ist und sein wird. Als Ausdruck dieses Tatbestandes keinerlei Angaben, über wann? und wo? um vom wie? nicht zu reden. Als Ausdruck desselben Tatbestandes in den synoptischen und johanneischen Berichten, die nun einmal anders als Paulus die Geschichte erzählen (auch sie wahrlich keinen „Auferstehungsbericht" geben!) wollten: Höchste Unklarheit und Unstimmigkeit in allen Orts= und Zeitangaben und über das wie? ebenso tiefes Schweigen. Was sehen diese Augen? fühlen wir uns natürlich nun gedrängt zu fragen und so gefragt ist keine andere Antwort zu geben als: ὅτι ἐτάφη, das Grab, den Stein, die Leinen, das Schweißtüchlein und alles was dazu gehört; die evangelische Überlieferung ihrem eigenen Gesichtspunkt folgend, hat diese Residua und ihre Entdeckung ausführlich beschrieben, als das letzte Wort, das auf Grund historischer Betrachtung zu sagen ist: Ein Faktum so zweideutig, wie alle irdischen Fakta: er könnte ja auch gestohlen, er könnte auch nur scheintot gewesen sein. Die Evangelien selbst machen nicht das geringste Hehl daraus, daß das Sehen des leeren Grabes und das Sehen des Auferstandenen etwas toto coelo anderes war und es ist kein Ruhm für die christliche Theologie, daß man auch nur auf den Gedanken hat kommen können, sich ausgerechnet über dieses Grab kritisch oder apologetisch zu ereifern und zu streiten, wo es doch sonnenklar ist, daß darüber, wie man auch historisch denken möge, das letzte Wort gesagt ist, mit dem in doppelten Sinn echten, unbezahlbaren Schlußwort des Markusevangeliums Mk. 16, 8: ἐφοβοῦντο γάρ oder wenn man es lieber etwas positiver ausdrückt Lk. 24, 5: Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? Die menschlichen Augen des Petrus, der Zwölfe, der 500 usw. sehen eben nichts anderes als das Grab und daß der Herr nicht mehr da ist. Das kann alles bedeuten. Es könnte kritisch betrachtet auch bedeuten: das Grab ist das Grab und wer gestorben ist, der kehrt nicht wieder. Die Evangelien selbst haben mit mehr Weisheit, als man sie später hatte, aus dem, was da und so zu sehen war, keinerlei positive Schlüsse gezogen. Paulus nach seiner Art läßt sich überhaupt nicht ein, von dem zu reden, was da und so zu sehen war. Das ὅτι ἐτάφη hat darüber alles mögliche gesagt. Nicht von Kephas, den Zwölfen, den 500 und ihrem Sehen redet er, sondern von Christus, der ihnen erschien, und das muß uns als zweierlei verständlich sein, wenn wir für die Kategorie der Offenbarung auch nur ein kleinstes Sensorium haben. Es ist doch etwas seltsam, wenn in gewissen Kommentaren (lassen wir die Namen!) die einzelnen ὤφθη von v 5—7 sorgfältig numeriert (von 1—5), registriert, mit den synoptischen und johanneischen Berichten kollationiert und die einen mit

Hilfe der anderen kritisiert und korrigiert werden, um so dem, was da nun etwa „ursprünglich“ gewesen sein möchte, auf die Spur zu kommen! Man braucht ja von allem, was das Neue Testament sagt, kein Wort zu glauben, wenn man nicht will, aber man müßte doch einsehen, daß es von Erscheinungen des auferstandenen Christus redet, man müßte doch wenigstens diesen Begriff fassen und respektieren und sich klar machen, daß, was unter diesen Begriff fällt, auch wenn man selber nichts damit anfangen kann, doch nicht zu zählen, zu wiegen und zu messen ist, als ob es unter den Begriff des historischen Jesus, seines geschlossenen oder offenen Grabes fiele, was die „Quellen“ ja gerade mit aller Macht in Abrede stellen. Und darf man es nicht einmal, abgesehen von allem andern, einfach als eine Taktlosigkeit bezeichnen, aus dem ὤφθη oder dem, was in den Evangelien an seiner Stelle steht (von Engelserscheinungen und nachher von persönlichen Wiederbegegnungen mit Jesus) entweder mit den Liberalen sogenannte Visionen zu machen (mit dem außerordentlich sinnreichen Unterschied von „objektiven“ und „subjektiven“ Visionen) oder mit den Positiven ebenso brutal „historische Tatsachen“, über die man an Hand von „Quellen“ referieren kann wie über alle anderen Tatsachen nur mit dem Unterschied, daß es dabei unerhört wunderbar zugeht und daß man beständig in Gefahr steht, entweder der Skylla einer krassen Mythologie oder der Charybdis eines groben oder feineren Spiritismus in die Arme zu laufen? Ganz abgesehen von dem schlechten historischen Gewissen, das man dabei herumträgt, und das einen auf einmal doch wieder zu den liberalen Visionsfreunden hinübertreiben könnte! Als ob nicht auch diese „positive“ Art, die Auferstehung Jesu zu behaupten, die heimliche Leugnung dessen wäre, was man doch gerade behaupten möchte, der Auferstehung als der Tat Gottes, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, die in keines Menschenherz gekommen ist, nicht äußerlich und nicht innerlich, nicht subjektiv und nicht objektiv, nicht mystisch, nicht spiritistisch und nicht platt-historisch, sondern als geschichtliche Gottestatsache, die als solche nur in der Kategorie der Offenbarung zu fassen ist und in keiner andern? Ὤφθη sagt Paulus von dem Dritten, was sich da gegenüber dem Historischen ὅτι ἐτάφη, gegenüber den Grenzzeichen ἀπέθανεν und ἐγήγερται ereignet. Was heißt ὤφθη? Er erschien, er erzeigte, er erwies, er bezeugte sich. Aber auf alle Fälle Er. Auch wenn man übersetzen will: er wurde gesehen — auf alle Fälle Er. Er, der ins Grab Gelegte, aber das kommt nun eben nicht in Betracht. Das Grab ist zweifellos leer, unter allen denkbaren Umständen leer! „Er ist nicht hier.“ Von Christi Begrabensein kann überhaupt nicht mehr die Rede

sein. Nein, Er, der für unsere Sünden gestorben und am dritten Tage auferweckt ist, Er, der Gekreuzigte und Auferstandene erschien, die Grenze der Geschichte und des Menschen, das Ende und der Anfang in einem. Alle Vorstellungen über die Art des Sehens dieser Erscheinung sind unvollziehbar, sie können alle nur auf die Leugnung des ὤφθη hinauslaufen (ob man von Visionen oder von äußerer Sichtbarkeit redet), oder dann eben zurückführen zu dem Sehen, das nur das Grab zum Gegenstand hat. Nur das ὤφθη, das was Er tat, ist jedenfalls Inhalt der Botschaft und wir können nun wohl sagen: der zentrale Inhalt der Botschaft, die Paulus selber bekommen und weitergegeben hat und an die er nun die Korinther erinnern will. Denn dieses ὤφθη, durch das, nur als Offenbarung oder dann garnicht verständlich, Jesus Christus als Ende und Anfang, als Grenze und Ursprung, als Gottes errettendes und lebendigmachendes Wort, in den Gesichtskreis dieser Menschen trat, dieses ὤφθη nur ist ja der direkte Gegenstand des christlichen μαρτύριον (v 15). Das bezeugen sie, daß Christus, gestorben für unsere Sünden, lebt. Darauf will Paulus die Korinther aufmerksam machen in v 3—7, daß sie, wenn sie hinter ihn, Paulus, zurück oder an ihm vorbei zu der Botschaft der Urgemeinde vorstoßen wollen, auf dasselbe Zeugnis, dasselbe ὤφθη enthaltend in seiner ganzen Unbegreiflichkeit, stoßen, daß sie sich, wie sie sich auch drehen und wenden mögen, ärgern müssen an diesem Stein des Anstoßes: Christus lebt! das in keiner Weise, wenn sie nicht überhaupt an den Zeugen Christi vorbeisehen, d. h. die Gemeinde verlassen wollen, in Kontinuität zu menschlichen Erfahrungen, Erlebnissen, Einsicht höherer und höchster Art, sondern eben innerhalb der Gemeinde Christi nur als Zeugnis von Gottes Offenbarung als wirkliche echte Osterbotschaft zu verstehen ist. — Und nun nachdem wir den Sinn jener vier Tatsachen ἀπέθανεν, ἐτάφη, ἐγήγερται, ὤφθη einigermaßen erhellt haben, die sozusagen das Gerippe dieser fünf Verse bilden, sind wir in der Lage, uns auch noch einige nicht unwichtige Einzelheiten im Zusammenhang mit diesem Referat über die Botschaft der Urgemeinde klarer zu machen. Es ist zu reden von dem κατὰ τὰς γραφὰς v 3 und 4. Man beachte wohl, wie schon dadurch das ἀπέθανεν und das ἐγήγερται von dem ἐτάφη, bei dem dieser Zusatz wohlweislich fehlt, abgehoben wird. Was Gegenstand eines historischen Beweises wäre, das bedürfte dieses Zusatzes nicht, wohl aber was als Gegenstand des Zeugnisses von Offenbarung auftritt. Daß Offenbarung Offenbarung ist, das kann freilich nur durch Offenbarung selbst bewiesen werden. Der „Schriftbeweis" ist die Bewährung eines Zeugnisses von Offenbarung durch andere, insofern der Nachweis der Übereinstimmung

der Offenbarung, in diesem Fall der von den Propheten und der von den Aposteln bezeugten, in sich selber. Die Wahrheit muß sich selbst beweisen, aber um uns die Augen zu öffnen für diesen ihren Selbstbeweis, ist der Konsensus der Stimmen, die die Wahrheit verkünden, keine Kleinigkeit. Paulus weiß sich in Übereinstimmung mit den „Schriften", wenn er auf Grund der Offenbarung bezeugt: Christus starb für unsere Sünden und wurde auferweckt am dritten Tage. Er sieht die Väter des Alten Testaments alle in weitem Kreis um diesen einen Punkt herumstehen, um diese Wendung vom Tod zum Leben, vom Ende zum Anfang, von einer alten zu einer neuen Welt, alle schauen und zeigen sie dahin, wissend und mitbeteiligt, alle nichts anderes erwartend, glaubend, verheißend in vielen verschiedenen Zungen als dies e i n e. Alle, bei allen geschichtlichen Schranken menschlichen Verstehens, verstehen d a s. Alle bei aller geschichtlichen Dunkelheit, die über ihren Persönlichkeiten und Gedanken liegt, werden von h i e r aus verständlich. Es kann sich nicht um Einzelheiten handeln. Paulus hat sicher gerade hier, wo es schlechterdings ums Ganze geht, mit gutem Grund keine Stelle zitiert. Er hätte es ja auch tun können, Jes. 53, 10—12 z. B., aber wieviel beredter wirkt das solenne *κατὰ τὰς γραφάς*, das wie ein ausgestreckter Arm auf die heilige Geschichte verweist, als alle Zitate. Im Zusammenhang unserer Stelle soll dieser Hinweis natürlich den Eindruck verstärken, den Paulus erwecken will, die Korinther sollen in keiner Weise meinen, das Evangelium, an das er sie erinnert, sei eine zufällige Größe, die allenfalls auch anders sein könnte. Der Gedanke könnte ihnen ja kommen, wie an Paulus so auch an der Urgemeinde vorbei nach einem anderen passenderem Evangelium zu fragen. Sie sollen wissen, daß sie dann Hiob in die Arme laufen und den Psalmsängern, Jeremia und Abraham, und daß sie auch dort nichts besseres zu erwarten haben als das eine, dem sie entgehen möchten. — Man beachte ferner das *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* in v 3. Ich glaube nicht, daß es nur formelhaft dasteht. Die Hoffnung auf Befreiung von der Sünde war den Korinthern, wenn man aus v 17, 34, 56 diesen Schluß ziehen darf, ein lebendiger und wichtiger Gedanke, an den Paulus hier wohl anknüpfen konnte. Aber, will er ihnen zeigen, diese Hoffnung hat nur Bestand als O st e r hoffnung. Was ist's mit dem Tode Christi, wenn mir das *ἐτάφη* gegenübersteht? Wäre es nicht eine sentimentale Illusion, das L e i d e n Christi an sich zu verherrlichen, auf die darin bewährte G e s i n n u n g Jesu vielleicht seinen Glauben zu gründen? Eignet sich das Kreuzessterben mit der bitteren Frage an Gott, mit der es endigt, zur Grundlage der allgemeinen Religionswahrheit, daß die Sünde von uns genommen werden solle? Ist zu unserer Absolution

nicht ein „Und Gott sprach“ nötig und wo bleibt das auf Golgatha oder wie könnten wir es dort hören, wenn wir es nicht jenseits aller Gräber als Osterbotschaft schon gehört hätten? Ist die Sünde eine Macht, muß dann nicht auch die Vergebung eine Macht sein, ebenso universal, nein noch universaler, noch ursprünglicher, noch beherrschender als jene. Wenn aber die Sünde waltet, solange die Zeit und soweit die Welt ist, welches Wort ist dann gerade der Sünde gewachsen als das letzte Wort von dem Sieg, der nicht in der Welt, auch nicht in unserm Herzen, auch nicht in unserm Gewissen erfochten wird, sondern die Welt auf einen Nenner gebracht überwindet? — Man möchte weiter fragen: warum die Aufzählung von Erscheinungen des Auferstandenen, das ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς . . .? Daß es Paulus nicht darum geht, eine möglichst große Zahl von Zeugen zu nennen, um damit den „historischen Beweis“ zu führen, das haben wir gesehen. v 5—7 hat mit einem historischen Beweis und also mit einem Zeugenverhör gar nichts zu tun, schon darum nicht, weil nach einem historischen Beweis für die Auferstehung Jesu in Korinth kein Mensch das Bedürfnis hatte und dies wieder schon darum nicht, weil sie dort (v 12—18 ist der Beweis dafür) gar nicht bestritten war. Bestritten war die prinzipielle radikale Anwendung der ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, das ἐν πρώτοις, das als „Hauptsache“ Behandeln dieses Gesichtspunktes, wie Paulus es übte. Dafür kämpft Paulus, für seine apostolische Methode, von der er doch nicht zugeben kann, daß sie etwa nur seine Methode sei und dafür beschwört er nun die Wolke von Zeugen, nicht zur Bestätigung des Faktums der Auferstehung Jesu, das eben gerade nicht, sondern zur Bestätigung dafür, daß die Begründung der Gemeinde, soweit das Auge reicht, auf nichts anderes zurückgeht, als eben auf Erscheinungen des auferstandenen Christus. Die Korinther scheinen wohl irgendwie an das Wunder der Auferstehung Christi zu glauben (vielleicht glaubten sie mit besonderer Begeisterung an das leere Grab!), aber daß der Ursprung des Christentums auf der ganzen Linie die Offenbarung und nur die Offenbarung ist, das scheinen sie nicht erfaßt zu haben, und nun umstellt sie Paulus gleichsam von allen Seiten: Kephas, die 12, mehr als 500, Jakobus, alle Apostel — wohin sie sich auch wenden mögen, überall blitzt ihnen dieses ὤφθη entgegen: Zurück! zurück! überall verriegelte Türen! Kann man, will er sie fragen, in der Gemeinde, die in diesem Sinn durch die Auferstehung begründet ist, die ἀνάστασις νεκρῶν als ernsteste, gegenwärtigste Wahrheit leugnen? — Nicht zufällig und nicht nebensächlich steht sicher auch der merkwürdige Nebensatz in v 6 an seiner Stelle: ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν. Der Nachdruck liegt auf der zweiten

Hälfte des Satzes. Sie verweist voraus auf den Gedanken, der erst in v 12 ff. zur Entfaltung kommen wird: auf den Kontrast zwischen der Auferstehung Jesu und dem, was in Korinth als das letzte Wort über uns behauptet wird: Wir werden entschlafen. Paulus sieht, da wo man in Korinth etwas Natürliches sieht, für das man auch eine schöne und erbauliche Bezeichnung fand, in dem „Entschlafen" der Christen ein Problem (11, 30!). Er kann sich bei der Tatsache des Sterbens nicht beruhigen. Weder der Gedanke an die Vorsehung noch der an die Naturordnung noch der einer unsterblichen Seele können ihn beschwichtigen über den Zwiespalt zwischen Tod und Leben. Das Wort vom „Unfug des Sterbens", das vor einigen Jahren einmal gefallen ist, ist nicht ganz unpaulinisch empfunden. Etwas Gegenteiliges wird man auch aus Phil. 1, 21 f. nicht herauslesen können, wenn man den Zusammenhang beachtet. Wie merkwürdig, will er hier offenbar sagen: die Tatsache, daß Menschen, die den Herrn gesehen, gestorben sind. Sie sahen die Antwort, die der Tod Jesu durch Gottes Kraft gefunden und sie sahen nicht die Antwort auf ihren eigenen Tod. Ist das nicht ein unerträgliches Verhältnis? Sind sie nun trotz der Auferstehung Jesu nur „entschlafen", ist das das Letzte, was über sie zu sagen ist und werden nun die anderen 500 und die anderen genannten Zeugen auch einfach „entschlafen", wenn ihre Zeit da ist und dann war die Erscheinung des Auferstandenen für sie ein Erlebnis wie viele andere, eines von den vielen Erlebnissen des sogenannten Lebens, mit denen es mit dem Tode eben endgültig aus ist? Wenn es das sein sollte, wird Paulus v 17—18 zornig folgern, wenn die Auferstehung Jesu nur ein einmaliges Wunder war, nicht die Offenbarung d e s Wunders, das Gott an den Menschen tut, wenn es nur heißen soll *Χριστὸς ἐγήγερται*, aber nicht *ἀνάστασις νεκρῶν*, dann ist auch jenes Wunder nicht wahr, dann ist Christus nicht auferstanden, dann sind aber auch die, die wir jetzt so freundlich die „Entschlafenen" nennen, verloren (v 18). Denn dann ist Leben und Tod gleich sinnlos.

V 8—11: **Zuletzt von allen aber erschien er nun auch mir, der ich ja eine Fehlgeburt bin, denn ich bin der geringste unter den Aposteln, der ich nicht wert bin, ein Apostel zu heißen, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Durch Gottes Gnade aber bin ich, was ich bin und seine Gnade gegen mich ist nicht leer gewesen, vielmehr mehr als sie alle habe ich gearbeitet, nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist. Ob nun ich es bin oder ob jene, so verkündigen wir es und so seid ihr gläubig geworden.**

Die Verse führen zu Ende, was die vorhergehenden begonnen: den Nachweis, daß die Botschaft, die er, Paulus, einst nach Korinth

gebracht, unvermeidlich und unveränderlich so lauten mußte und noch muß, wie sie lautet. Die Schwierigkeit, die dieser Erkenntnis bei den Korinthern entgegensteht, wurde bereits mehrfach gestreift: es ist die Tatsache, daß in Korinth eine der Sache hinderliche, teils freundliche, teils unfreundliche Aufmerksamkeit auf seine P e r s o n gerichtet ist. Es kommt im Effekt auf dasselbe hinaus. Man verehrt oder bekämpft ihn als etwas Besonderes, als Schulhaupt, als Apostel eigener Art, als Paulus und isoliert damit absichtlich oder unabsichtlich das, was er vertritt und sagt, von der Sache, um die es wirklich geht. Die Wahrheit ist mächtig und wenn sie noch so bescheiden auftritt, solange sie keinen Namen, keine greifbare geschichtliche Erscheinung hat, solange man es einfach mit ihr selber zu tun hat. Die Wahrheit ist tot oder mindestens schwerkrank, sobald sie einen menschlichen Namen bekommt, zu einem menschlichen Gebilde wird, besonders in Form einer Schule, Partei, Richtung, Bewegung, die eine Etikette trägt, durch bestimmte Schlagwörter und Usancen sich von andern unterscheidet. Man kann sich vor der Wahrheit nicht besser in Sicherheit bringen als indem man sie abstempelt auf den oder den Namen, wenn nicht etwa ihre eigenen Vertreter selbst schon so töricht waren, das zu tun. Das ist's, was Paulus in Korinth widerfahren ist. Er hat in v 3—7 indirekt mit diesem Hindernis gerungen, indem er den Nachweis geführt hat: Ich sage nichts, was die Urgemeinde nicht auch sagt. Nun versucht er, das Schwierige direkt seinen Lesern zu zeigen, daß er allerdings er, Paulus, ist und n i c h t Petrus, n i c h t Jakobus, daß er in der Tat nicht nur etwas weiter gegeben hat, was er von andern empfangen, sondern daß er auch aus erster Hand bekommen, was er ihnen gibt, um sie nun doch und gleichzeitig von dieser falschen auf seine Person und Lehre gerichteten Aufmerksamkeit abzulenken und endlich drittens ihnen gleichzeitig mit diesen beiden Punkten an seinem eigenen Beispiel zu zeigen, wie das ist, wenn der Auferstandene einem Menschen erscheint.— *ἔσχατον δὲ πάντων ... ὤφθη κἀμοί.* Als letzter Zeuge, aber als Zeuge stellt auch Paulus sich in die Reihe. Er kann die Grundlegung der Gemeinde, wie sie sich nun einmal vollzogen hat, nicht anders machen als sie ist, er kann nicht daran vorbeigehen, weil er selbst dabei gewesen. Also das soll man ihm auch nicht etwa vorhalten können, daß er nur eine Tradition von andern übernommen und dann fortgesetzt habe. Nein, so gewiß er das a u c h tat, so gewiß weiß er sich auch als Traditions q u e l l e, als A n f ä n g e r nicht nur als Fortsetzer. Ist er der letzte, von dem man das sagen kann, so muß er doch geltend machen, daß er so einer i s t. Das soll den Korinthern erklären, was man an ihm als abstoßend und fremdartig empfindet. Er ist eben auch einer von denen, von denen es heißt: er erschien ihnen. Er muß sich auf

Offenbarung berufen. Das ist der Zwang, der auf ihm liegt, wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde (9, 16), das gibt ihm auch das Recht, vor ihren Augen konsequent seinen eigenen Weg zu gehen. Aber es gilt ernst mit dem: der Letzte. ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, als Fehlgeburt neben den gesunden Kindern des Hauses fühlt sich Paulus, wenn er sich selbst ansieht, ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, nicht würdig ein Apostel zu heißen, der einstige Verfolger der Gemeinde Gottes! Warum sagt Paulus das alles und gerade hier? Sicher nicht aus einem allgemeinen Bedürfnis sich selber schlecht zu machen und zu demütigen, sondern sicher um nun auch an seiner Person ad oculos zu demonstrieren, was das heißt, wenn der Auferstandene einem Menschen erscheint, in was für einer Demütigung des natürlichen Menschen diese Begegnung zum Ausdruck kommt, in welcher Stellung ein Mensch dann Gott gegenüber steht. Luther erklärt: „Gott will nicht solche sichere vermessene Geister dazu haben, sondern solche Leute, die zuvor wohl durch die Rolle gezogen, versucht und gebrochen sind und solches wissen und bekennen müssen, daß sie böse Buben gewesen sind wie St. Paulus gewesen war und mit solchen Sünden beladen, die rechte große Sünde heißen für Gott, als Gottes und des Herrn Christi Feinde auf daß sie in der Demut bleiben und nicht sich vermessen noch rühmen können" (E. A. 51, 110) χάριτι δὲ θεοῦ εἰμὶ ὅ εἰμι. Wenn gegen ihn, Paulus, alles gesagt ist, was zu sagen ist, wenn an ihm gar nichts mehr übrig ist, dann bleibt das übrig, was wirklich bleiben kann, weil es von Gott ist. Durch seine G n a d e bin ich . . . .! Der Selbstbeweis der Wahrheit war nicht umsonst, mein Leben wurde Mühsal mehr als das anderer, ich kam in ein schwereres Gedränge, aber das alles ist Gnade. Nicht ich! Ich verdiene und beanspruche und bin nichts. Ich lebe nur aus Gnade. Aber was ich aus Gnade tue, das m u ß ich tun und so muß man mich h a b en. Also hat alles Unterscheiden zwischen mir und den andern keinen Wert. Auch sie können nur aus Gnade sein, was sie sind. Auch sie können nur den Auferstandenen und die Auferstehung verkündigen. Höret sie oder hört mich! aber h ö r e t! Es gibt nur ein Evangelium, einen Glauben, eine Errettung, einen Grund, auf dem wir stehen und ihr mit uns.

2. Die Auferstehung als Sinn des Glaubens. (v 12—34.)

V 12—19: **Wenn aber der Inhalt der Christusverkündigung der ist, daß er von den Toten erweckt ist, wie können dann einige unter euch sagen, es gebe keine Totenauferstehung? Gibt es keine Totenauferstehung, so ist auch Christus**

nicht erweckt. Ist aber Christus nicht erweckt, so ist unsere Verkündigung leer, leer auch euer Glaube. Dann stehen wir aber auch da als falsche Zeugen Gottes, weil wir wider Gott gezeugt haben, daß er Christus auferweckt habe, den er, wenn die Toten nicht erweckt werden, nicht auferweckt hat. Ist aber Christus nicht erweckt, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in eueren Sünden, dann sind auch die in Christus Entschlafenen verloren. Wenn wir allein in diesem Leben auf Christus hoffen, so sind wir erbärmlicher dran als alle Menschen.

Die Absicht des Abschnittes v 12—34 ist die, den korinthischen Christen den Boden unter den Füßen wegzuziehen, auf den sie sich gestellt haben, und sie so auf den Boden der Offenbarung, der göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit zu stellen, von dem die beiden folgende Abschnitte v 35—49 und v 50—58 reden. Es ist ein in seiner Art grausames Zerstörungswerk, das hier durchgeführt wird, zu dem Kapitel: „Paulus und seine Gemeinden" jedenfalls ein merkwürdiger Beitrag. Paulus scheut sich nicht, sein Entweder-Oder so scharf zu stellen, daß neben der unmöglichen, unglaublichen, unzugänglichen Botschaft von der Totenauferstehung nur der Abgrund einer völligen radikalen Skepsis allem Göttlichen, ja auch allem Höhermenschlichen gegenüber übrig bleibt, auf die Gefahr hin, daß jemand dahinein falle und nicht mehr heraus komme. Man muß hier an Pascal und Kierkegaard denken, überhaupt an den grundlegenden Unterschied zwischen einem Propheten und einem Kirchenmann. Die Kirche sehe zu, wie sie sich mit diesem Ultimatum auseinander setze. Auf die Bedürfnisse einer aus Gläubigen, Halbgläubigen und Ungläubigen zusammengesetzten Gemeinde wird hier keine Rücksicht genommen. Der Gesichtspunkt der Erziehung scheint völlig ausgeschaltet. Die Möglichkeit, daß man etwa von einem unvollkommenen Glauben emporsteigen, sich allmählich entwickeln könnte zu einem vollkommenen, von einem Christentum *ohne* zu einem Christentum *mit* Totenauferstehung, ist nicht in Betracht gezogen. Das letzte Wort v 34 ist so unversöhnlich scharf, wie das erste v 12. *Wenn* jemand sich hier verstanden, ja gerechtfertigt und gestärkt fühlen könnte, dann wie in den synoptischen Evangelien die heimlich ganz Ungläubigen. Im Grunde natürlich auch sie nicht, aber auf keinen Fall die Gläubigen, die hier zunächst nur ein Nein zu hören bekommen. Ganz deutlich wird es hier: Der Apostel treibt nicht die Geschäfte der korinthischen Christlichkeit, sondern er ist der Zeuge seines Herrn, werde darüber aus den Gläubigen, Halbgläubigen und Ungläubigen, was da wolle. Als Zeuge, nicht als Seelsorger in unserem Sinn baut er die Gemeinde. Der Ab-

schnitt wird übersichtlich, wenn man beachtet, daß v 20—28 ein großer Exkurs ist. Hier redet er positiv von dem wirklichen Sinn des christlichen Glaubens, v 29—34 kehrt er dann wieder zurück auf die v 19 verlassene negative Linie, zu dem Nachweis, daß aller andere vermeintliche Sinn des christlichen Glaubens Unsinn ist. — Wenden wir uns zum Einzelnen. V 12 geht aus von der Voraussetzung, daß der Inhalt der Verkündigung von Christus der ist, daß er von den Toten erweckt ist. Das war's ja, was Paulus in v 1—11 hatte zeigen wollen: Lauft zu Petrus, lauft zu Jakobus, lauft zu welchen der vielen Hunderte der ersten Gemeinde, wie ihr immer wollt, überall werdet ihr am Anfang ihres Zeugnisses jenes ὤφθη finden, die Tat Gottes am Rande der Geschichte, die eine neue ewige Geschichte eröffnet, des Gekreuzigten als des Herrn über Leben und Tod. Von v 12 an setzt Paulus voraus, daß ihm das zugestanden wird, aber auch, daß es in seiner Tragweite nicht verstanden ist. Der Glaube an die Auferstehung Christi, die Paulus den Korinthern nicht zu beweisen braucht, weil sie sie wenigstens vermeintlich bejahen, wie es ja nicht allzu schwer ist, ein fernes Wunder zu bejahen, dieser Glaube hat bei ihnen keine prinzipielle und keine Lebensbedeutung. Er könnte allenfalls auch fehlen. Er ist ein Stück, aber nicht das Ganze. Sie denken nicht von da aus. Hier setzt Paulus ein. Wie kann man die Auferstehung der Toten leugnen, wenn der Inhalt der Christusverkündigung, die man glaubt, der ist, daß Christus von den Toten erweckt ist? Luther hat wohl recht, wenn er sagt, so vorgehen wie Paulus hier vorgeht, das sei eine schwache dialectica oder Beweisung bei den Heiden und Ungläubigen, das heiße probare negatum per negatum oder petere principium und der Sinn des ganzen Beweises des Paulus lasse sich zusammen fassen in dem Satz: Gott ist Gott! (a. a. O. 120 f.) In der Tat: der Schluß von Christus auf uns andere beruht auf der weit tieferliegenden Voraussetzung, daß es sich in der Auferstehung Christi, in jenem ὤφθη, auf das sich Paulus im Namen der Urgemeinde und in seinem eigenen Namen beruft, um die Offenbarung Gottes handelt. Ist das wahr, ist hier das von Gott gesetzte Ende der Geschichte, hier der von Gott gesetzte neue ewige Anfang erschienen, nun dann ist es eben so, dann gilt das, was von Gott erschienen ist für die ganze von diesem Horizont umgebene Geschichte, dann ist das Wunder Gottes an Christus sofort und gleichzeitig das Wunder Gottes an uns, und nicht ein Wunder, von dem man allenfalls noch fragen könnte: was geht uns das an? Sieht man dort Gott im Spiel, dann ist eben auch bei uns, hier, jetzt ernst, was dort wahr ist, dann steht eben selbstverständlich auch unser Leben in dem Licht, das von jenem Horizont alles dessen, was wir Leben heißen, ausgeht.

Noch nicht in der Erfüllung. Wir leben ja noch dieses Leben, noch kennen wir ja nur die Zeit; sie ist das „Noch nicht", das uns von der Auferstehung trennt. Aber wir leben das durch jenen Horizont begrenzte Leben, wir leben in der Zeit für die Ewigkeit, wir leben in der Hoffnung der Auferstehung, das ist's, was nicht geleugnet werden kann, wenn Christi Auferstehung nicht als Mirakel oder Mythus oder psychisches Erlebnis (was alles auf dasselbe herauskommt), sondern als Gottes Offenbarung verstanden ist. Dann heißt es eben in der Tat: Gott ist Gott, entweder oder, ja oder nein, aber nicht: „Er ist dort Gott, aber nicht hier, in Christus, aber nicht für uns." Christus ist auferstanden, wir aber kennen und leben nur dieses unendliche horizontlose einer letzten Verheißung entbehrende Leben. Diese zweite und entscheidende Voraussetzung: Christus ist nicht nur auferstanden in dem Sinn wie Julius Cäsar ermordet und die Schlacht im Teutoburger Wald geschlagen worden ist, sondern in dem Sinn, daß Gott hier gesprochen und gehandelt hat, diese zweite Voraussetzung ist allerdings für die Korinther ein negatum, diese Tragweite der von ihnen geglaubten historischen Wahrheit fassen sie eben nicht und insofern beweist ihnen Paulus die Wahrheit des anderen negatum, der allgemeinen Totenauferstehung, in der Tat per negatum, durch jenes erste von ihnen nicht erfaßte. Es ist die Hinterlist dieses Abschnittes, daß Paulus in das von den Korinthern Zugegebene, die Auferstehung Christi, zum vornherein einen Sinn hineinlegt, der ihnen so fremd ist, wie das von ihnen nicht Zugegebene, die allgemeine Totenauferstehung, und sie nun von daher überrumpelt und aufrollt. Und Luther hat ganz recht, wenn er sagt: „Also streitet dieser Text gewaltig und ist die rechte Weise unsere Lehre zu verteidigen, denn wir können doch unseren Glauben und alle Artikel nicht anders beweisen" (a. a. O. 123), nur daß die ganze Sache bei Paulus nicht die apologetische Tendenz hat, wie es in der Erklärung Luthers merkwürdigerweise den Anschein hat. Paulus beweist nämlich tatsächlich nun doch nicht negatum per negatum, sondern er widerlegt gerade das concessum per negatum. Er zeigt den Korinthern, daß es, wenn es mit der allgemeinen Totenauferstehung nichts ist, auch mit der historischen Auferstehung Christi und noch mit einigen andern von ihnen vermeintlich geglaubten Wahrheiten nichts ist. Er verteidigt sich nicht, sondern er greift an: das Christentum ohne Auferstehung, und sagt in den stärksten Ausdrücken, daß es Lug und Betrug sei, nicht darum weil ihm noch dieser Glaubensartikel fehlt, sondern darum, weil es in sich selber eine Illusion, eine Fiktion ist. Während sie Paulus für den Dogmatiker halten, der ihre Vernunft mit einer unnötigen, unvollziehbaren Vorstellung belastet, zeigt er ihnen, daß sie es sind, die (nicht mit ihren Zweifeln und

Negationen, sondern mit dem was sie *zugeben* und vermeintlich *auch* glauben!) ein blindes Spiel mit von der realen Wirklichkeit gelösten Gedanken treiben. Indem sie der Auferstehung als dem vermeintlich Absurden entrinnen wollen, machen sie das, was ihnen *nicht* absurd sondern vernünftig und erträglich scheint, zur Absurdität, sägen sie den Ast ab, auf dem sie sitzen. *εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται* (v 13): Wenn es so steht, daß wir Menschen einfach Tropfen sind in dem unendlichen horizontlosen Meer des Lebens, wenn es keine letzten Dinge gibt, keine Krisis, die dieses Ganze in Frage stellt und zugleich beantwortet, aufhebt, wie ein Minus vor der Klammer und zugleich unter ein neues positives Vorzeichen stellt, wenn der Tod und das Sterben aufzufassen ist als ein natürliches Ereignis innerhalb dieses großen allgemeinen unendlichen Lebens, das wir kennen, ein Ereignis neben oder hinter dem es dann wohl auch noch *andere* geben mag, aber immer *innerhalb* desselben einen Ganzen — dann, sagt Paulus, gehe ich noch einen kleinen Schritt weiter und sage: Auch *Christus* ist nicht auferstanden. Wenn mein und unser aller Leben nicht im Lichte jenes göttlichen Horizontes steht, dann will ich meinen Anfang in Christus nachträglich anders interpretieren und den der Urgemeinde damit; dann ist auch dort keineswegs der göttliche Horizont aller Dinge erschienen, dann mag das, was dort geschehen ist, als Mirakel, Mythos oder inneres Erleben gedeutet werden, so oder so: es gehört dann jedenfalls auch hinein in das Meer des Lebens unter die vielen Gestalten und Ereignisse, die man so oder so deuten kann. „Christus ist auferstanden", heißt dann grundsätzlich soviel und sowenig wie: „Christus ist nicht auferstanden." Von etwas qualitativ Neuem und Anderem kann auch dort nicht die Rede sein. Ist Gott nicht Gott in *unserem* Leben, so ist er es auch nicht im Leben *Christi*. Wie kommen wir überhaupt dazu, dort etwas zu erkennen, geschweige denn zu bejahen, was wir selbst für uns nicht kennen und gelten lassen? Wozu aus Gründen der Pietät und der Dogmatik etwas festhalten, was keine Bedeutung hat? Sollen keine Toten auferstehen außer dem Einen, dann ist auch die Auferstehung dieses Einen anstößig, entbehrlich, unwichtig, ein Fremdes dualistisches Element in einer im übrigen einheitlichen Weltanschauung, demgegenüber es nur eine Frage des religiösen Taktes ist, ob man es liebenswürdig, poetisch umdeuten oder frischweg leugnen will. Entweder Gott wird erkannt und anerkannt als der Herr und Schöpfer und Ursprung, weil er sich als solcher offenbart hat, oder aber es gibt auch keine Offenbarung in der Geschichte, keine Wunder, keine besondere Kategorie „Christus". Soll es das Letztere sein, ist Christus nicht erweckt: *κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα*

ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν (v 14). Die Antwort auf das Bisherige könnte ja dahin lauten, daß in der Tat die Beseitigung der besonderen Kategorie Christus, der Vorstellung einer Offenbarungsgeschichte, eine Möglichkeit sei. Wie steht es dann? Immer noch ertönt dann die christliche Botschaft: Christus der Messias Gottes. Aber wie steht es mit dem Ernst und dem Gewicht dieser Behauptung? Ist sie mehr als eine Behauptung? Wird sie dadurch einleuchtender, daß Messias umschrieben wird mit Held, Prophet, Zeuge, vollendete Erscheinung persönlichen Lebens? Wird sie nicht nur noch fragwürdiger, wenn sie sich verdichtet zu der Behauptung, er sei Gottes Sohn? Wie kommen wir dazu dergleichen zu sagen, Jesus mit solchen Superlativen zu schmücken? Was sagen sie alle anderes als im besten Fall: wir meinen, wir wünschen, wir glauben, wir erkennen in ihm, nur zu einem unzweideutigen: er ist, wird es auf diesem Weg nie kommen. Dieses unzweideutige: er ist, das die christliche Verkündigung allein zur Verkündigung im Unterschied von einer bloßen Beteuerung machen würde, das ihr eigentlicher Inhalt sein müßte, es würde dann notwendig, und wie geschickt man die Lehre auch drapiere, fehlen. Zu einer „Glaubenslehre" mag man es dann bringen, aber nicht mehr zu einem Kerygma; denn das Kerygma beruht auf Offenbarung und die Offenbarung ist ja geleugnet. Christus ist nicht auferstanden, sondern, wie man über seine Auferstehung auch denke, auch nur eine Partikel des allgemeinen Lebens (und wenn es ein noch so vollkommenes, noch so gipfelhaftes persönliches Leben wäre) keine Kategorie für sich. Das letzte Wort, das streng sachlicher Weise über ihn zu sagen ist, wird ja doch dahin lauten müssen, daß er ein Mensch gewesen und als solcher gestorben ist. Über die Dunkelheit, in die dieses unser bekanntes Leben gehüllt ist, vermag auch sein Licht nicht zu triumphieren. M. a. W. die Verkündigung ist leer und der Glaube, der durch sie begründet ist, leer. Innig, aufrichtig, begeistert können beide trotzdem sein, nur gerade das spezifische Gewicht des göttlichen Gegenstandes, den man nur verkündigen, den man nur glauben kann, wird ihnen fehlen. Auch der Glaube wird ja ohne Beziehung auf die Offenbarung ein Ersatzglaube sein, nicht auf Gott gerichtet, sondern auf das menschliche Etwas an Christus, dessen Gottesähnlichkeit da behauptet wird. Das Christentum ist dann für Prediger und Hörer ganz gemächlich zurückgeglitten in die Reihe der Religionen, deren menschlicher Wert gewiß nicht gering anzuschlagen ist, die aber in keiner Weise beanspruchen können etwas mehr als menschliches zu sein und zu bleiben. Diese taube Nuß mag sich mit etwas Flittergold bestrichen recht schön und erbaulich ausnehmen, aber irgendwo in der Mitte wohnt die Ver-

zweiflung der Aufrichtigkeit, die sich klar wird darüber, daß Jesus eben doch gestorben ist und daß ein gestorbener Messias, was man auch schönes von ihm sage, nicht der Messias sein kann. Das Leben geht seinen Gang, die Zeit eilt, die Geschichte ist unendlich als wäre kein Jesus gewesen. Ist es so, fährt Paulus fort (und es ist so!), ist die Offenbarung nicht schlichte Lebenswahrheit, so ist sie auch keine historische Wahrheit, dann sind wir Apostel *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ* (v 15). Wir gehören dann in die lange Reihe der Kirchenmänner, die zum Wohl oder doch zum Trost der Menschheit und unter dringendem Verdacht, mehr uns selbst zu dienen als Gott, eine Autorität in Anspruch nehmen, die uns niemand gegeben hat, theologische Auguren und Haruspizes, die sich nicht begegnen können, ohne sich bedeutsam zuzulächeln im Bewußtsein des fatalen Geheimnisses der gänzlichen Bedeutungslosigkeit ihres Tuns. Pfaffen könnte man auch einfach sagen, die von Dingen reden, von denen sie nicht mehr verstehen als irgend jemand. Wir stehen dann im Schatten des Fluches, der über aller Religion liegt. Religion tritt auf mit dem Anspruch, mit der Würde der Offenbarung. Was würde aus ihr, wenn sie offen darauf verzichtete? Aber was wird aus ihr, wenn sie heimlich darauf verzichtet, wenn sie den Mut nicht hat, an Offenbarung zu glauben? Dann hat Feuerbach recht. Dann ist sie nur mehr als menschlicher Wunschtraum zu erklären. Dann ist es Zeit, sie ihrer Würde zu entlarven, sie als das anzusprechen, was sie in Wahrheit ist. Die Botschaft von einem auferstandenen Christus ist, sofern sie nicht prinzipiell als das Wort Gottes für alle Zeiten, für die ganze Welt verkündigt und aufgenommen wird, geradezu eine Auflehnung gegen die Wahrheit Gottes. Denn die Wahrheit Gottes für alle Zeiten und für die ganze Welt (abgesehen von seiner Offenbarung) lautet nicht dahin, daß es daselbst eine religiöse innerweltliche Erlösung gebe, wie die Auguren behaupten, sondern daß da das Gericht und das Verderben waltet. Und so steht es mit dem Christentum, sagt Paulus, wenn Gott Christus nicht auferweckt hat. Und er hat ihn nicht auferweckt, wenn die Toten nicht erweckt werden (v 16). Dann ist aber, noch einmal, euer Glaube eitel (v 17). Die christliche *πίστις* lebt nicht von sich selber, sondern von ihrer Relation zu der *πίστις τοῦ θεοῦ*. Fällt diese weg — und die Auferstehungsleugnung, der christliche Monismus bedeutet, daß sie wegfällt, daß aus der Relation zu Gott die Relation zum Unendlichen wird — dann fällt die *πίστις* auf sich selber zurück. Wer wollte bestreiten, daß sie auch so als Ausdruck des Entbehrens und der Sehnsucht ihre Bedeutung hat, aber nicht anderswie, nicht als eine gewisse „Zuversicht". Sie kommt aus der Analogie mit dem Manne, der sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen wollte,

nicht heraus und auf keinen Fall aus der Analogie der anderen Religionen. Die Korinther sind der Meinung, an ihrer πίστις etwas Unvergleichliches zu haben. Man redet von einer „Absolutheit des Christentums". Das ist's, was jedenfalls keinen Sinn hat, wenn Christus nicht auferstanden, wenn er nicht eine Kategorie für sich ist. Dann ist das „Christentum" sehr relativ. Und das bedeutet praktisch: ihr seid noch in euren Sünden. Die Sünde ist eine zu ernsthafte Tatsache, als daß sie durch religiöse Beteuerungen und Begeisterungen überwunden werden könnte. Sie ist eine Herrschaft über den Menschen, nicht bloß ein moralisches Manko, das ihm anhaftet. Sie ist mit seinem Dasein als Adams Kind gegeben und nur mit seinem Dasein zu überwinden. Andererseits ist auch das Wort Vergebung der Sünden ein ernsthaftes Wort, ein königlich überlegener Herrschaftsakt Gottes steht dahinter, eine neue Welt bricht an, wo die Vergebung verkündigt und geglaubt wird. Sündentrost ist nicht Sündenvergebung und ein Vergessen und Übergehen der Sünde im Überschwang religiöser Empfindung noch weniger. Es gibt keine innerweltliche Überwindung der Sünde. Ist die christliche Wahrheit nur innerweltlich, ist sie nicht das Ende aller Dinge, so seid ihr noch in euren Sünden und das Gegenteil zu predigen und zu glauben ist eine Sentimentalität, Illusion über Illusion, die sich früher oder später an den vermeintlich Bekehrten und Wiedergeborenen bitter rächen wird. Und in dieselbe Kategorie gehört dann (v 18) das, was über die in Christo Entschlafenen, über das selige Fortleben im Jenseits, über das in den Himmel Kommen gesagt zu werden pflegt. Ein schlechter Heiland für die Lebenden wird kaum ein besserer sein für die Verstorbenen. Ist die Welt und das Leben, das wir kennen, unendlich, dann ist auch der Jenseitsglaube nur ein Ausdruck des Idealismus, mit dem wir den unendlichen Fortschritt dieses Menschen bejahen, dann gilt auch von der abgelegeneren, den meisten Menschen unbekannteren Sphäre des jenseitigen Lebens, auch von den Stufen und Stationen, die der Mensch dort erreichen mag, was von seinem Leben diesseits des Todes zu sagen ist: Es waltet auch dort Gericht und Verderben. Oder woher wollen wir etwas anderes wissen? Woher nehmen wir das Recht zu der Anmaßung, Sterben bedeute Erlösung? Sterben ist eben unbarmherzig nur Sterben, nur der Ausdruck der Vergänglichkeit alles Endlichen, wenn es kein Ende des Endlichen, kein Vergehen der Vergänglichkeit, keinen Tod des Todes gibt. Gerade an der Tatsache des Todes sollte man sich nicht mit erbaulicher Schwärmerei vorbeidrücken wollen, sondern endlich recht nüchtern werden (v 34), gerade wie angesichts des Kreuzes Christi, und sich sagen, daß dieses letzte uns erreichbare Wort: daß wir sterben

müssen, zu religiösem Optimismus über unsere abseits von der Offenbarung verstandene Lage jedenfalls keinen Anlaß gibt. V 19 faßt das bisherige Ergebnis zusammen: Wenn wir allein in diesem Leben auf Christus hoffen, so sind wir erbärmlicher dran als alle Menschen. Bousset bemerkt zu diesem Vers folgendes: „Zum Schluß versteigt sich Paulus sogar zu einer Behauptung, die wir nicht gutheißen und mitmachen werden. Wir sind vielmehr, so fest wir an der Hoffnung auf ewiges Leben mit Paulus halten, der Meinung, daß selbst, wenn es keine Hoffnung auf das ewige Leben gäbe, ein Leben in Treue gegen den Geist Jesu und in Aufopferung verbracht, höher stände und auch glücklicher wäre, als ein Leben in ungestörter Sinnlichkeit!" Merkwürdige Verkennung der Sachlage! Als ob bei Paulus ewiges Leben und jenseitiges Leben dasselbe wäre! Und als ob für Paulus, wenn er sich nicht zufällig allzu sehr erregte, etwa die Hoffnung auf das ewige Leben etwas so Bedingtes gewesen wäre, daß man ihm nun nur nachträglich auf die Schulter zu klopfen braucht, um ihn darauf aufmerksam zu machen, daß es denn doch so schlimm nicht stehen könne, daß ein wirklich christliches Leben sich allenfalls auch ohne diese Hoffnung behelfen können müßte! Nein in diesem Vers und dann wieder in den Schlußversen des Abschnittes v 29—34 zeigt sich gerade die unerschütterliche Nüchternheit des Paulus, die einerseits, wenn er von „diesem" Leben redet, auch das sogenannte jenseitige Leben nach v 18 schon einbezogen hat in das Leben, für das es nach der Theorie der Korinther keine Erlösung gibt und die andererseits das, was er „nur in diesem Leben auf Christus hoffen" heißt, doch wohl etwas radikaler auffaßt, als die moderne Kurzatmigkeit. Man braucht nur das *εἰ* versuchsweise mit „sofern" zu übersetzen und das *μόνον* vorläufig unberücksichtigt zu lassen, um sogleich zu sehen, was Paulus meint. In diesem Leben im Ernst auf Christus hoffen, ist für Paulus tatsächlich an sich etwas Furchtbares. Wird mit diesem Hoffen Ernst gemacht, dann versetzt es den Menschen in eine ganz unmögliche Lage. Er stellt sich ja damit unter das Gericht, das bekanntlich anfängt im Hause Gottes, bei den Seinen. Da wird es eingesehen, daß der Mensch unter der Herrschaft der Sünde steht, da wird die Hinfälligkeit aller zeitlicher Größe eingesehen. Da wird das Problem des Daseins als solches empfunden. Da wird der Mensch zu einem Heimatlosen und Unruhigen, innerlich und äußerlich. Da steht man unter dem Kreuz. Was wissen denn die anderen davon? die auf Christus nicht hoffen? Ihnen macht Christus das Leben nicht unerträglich, nicht zu einer großen Frage. Sie haben Schlupfwinkel genug, um sich in Sicherheit zu bringen. Den Christen sind sie verschlossen. „Sie tragen Angst und Wehe im Herzen vor Gottes Zorn und fürchten

des ewigen Todes, daß sie müssen Gesellen sein der Teufel im Abgrund der Höllen und liegt ihnen Tag und Nacht auf dem Herzen, müssen damit kämpfen, daß sie möchten blutigen Schweiß schwitzen: daß ich lieber wollte ein Jahrlang im Kerker liegen, Hunger und Durst leiden, denn einen Tag solche Höllenangst ausleiden vom Teufel, damit er die Christen angreifet, die doch gläuben .... Denn sie haben allhie die zwei Wege vor sich und dazu den Teufel und ihr eigenes Gewissen wider sich, welches ihnen sagt, daß sie nicht fromm sind .... also daß kein elender Wesen noch Leben auf Erden ist, denn ein Christ sein .... da weiß der ander große Haufe gar nichts von .... sind sicher und fröhlich erfahren von solchem Herzleid nichts überall" (nicht Calvin — Luther! E. A. 51, 132—135). Dieses christliche Leben nun, dieses Hoffen auf Christus, beschränkt auf das Leben, gedacht ohne den göttlichen Horizont, ohne Auferstehungsgewißheit — was wäre das anderes als der vollendete Unsinn, der furchtbarste und doppelte Selbstbetrug: Das Glück der Weltkinder e n t g e h t dem Christen; warum eigentlich sind sie nicht selber Weltkinder, warum sind sie nicht jetzt und hier glücklich, wenn doch Verheißung und Erfüllung innerhalb der Welt zu suchen und zu finden sind? Dafür narrt sie als die c h r i s t l i c h e n Weltkinder eine Hoffnung, die sich nicht erfüllen kann und der sich die anderen, klüger als sie, mit Recht nicht hingeben. Was hat ihr Entbehren und ihr Hoffen für einen Sinn, wenn es sich nicht auf die Krisis vom Leben zum Tod zum Leben bezieht, auf das Leben der Auferstehung, wenn sie also nicht gerade n i c h t allein in diesem Leben auf Christus hoffen, sondern radikal über dieses Leben hinaus? Der Gedanke von v 19 ist also nicht der eudämonistische: aus der Schwierigkeit und Bedrängnis des Christenleben ergibt sich das Postulat einer jenseitigen Kompensation, also eine Auferstehung, sondern auch hier kritisch: die Abwesenheit der Auferstehungshoffnung macht wie die Auferstehung Christi (v 13), wie das Kerygma und den Glauben (v 14), wie die Sündenvergebung (v 17) und den Jenseitsglauben (v 18), so die christliche Existenz mit ihrer Paradoxie als Ganzes (v 19) zu einer Farce, zu einer Narrheit, zu einem Wahnsinn. Der Sinn eines Christentums ohne Auferstehung, dieses merkwürdige Behaupten, Glauben, Bekennen, Hoffen und Kämpfen, der Sinn dieser in Behauptung und Negation, in Tun, Reden und Erleben, in der äußeren und inneren Erscheinung gleich extravaganten Situation, er ist der Unsinn selber, wenn eben nicht die Auferstehung der Toten der Mittelpunkt ist, auf den sich das alles bezieht, wenn eben Gott nicht Gott ist. Aber nun unterbricht sich Paulus, er wird v 29 noch einmal auf diesen eiskalten Gedankengang, der das Christentum bis ins Innerste zu zerfasern droht, zurückkommen. Zunächst fährt er weiter wie folgt:

v 20—28: **Nun aber ist Christus von den Toten erweckt als Erstling der Entschlafenen. Denn wie durch einen Menschen der Tod, so auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Wie in Adam alle sterben, so werden wir auch in Christo alle lebendig gemacht werden. Ein jeder aber an seiner Stelle: als Erstling Christus, dann bei seiner Wiederkunft die Seinen.** (Punkt nach *αὐτοῦ*!) **In diesem letzten Zeitpunkt** (*εἶτα* ist nicht drittes Glied zu *ἀπαρχή* und *ἔπειτα* v 23, sondern nähere Bestimmung zu *ἐν τῇ παρουσίᾳ*; *τὸ τέλος* heißt nicht der „Rest" und auch nicht das „Ende", sondern adverbial wie I. Petr. 3, 8 „zuletzt", „endlich") **da er übergibt das Reich dem Gott und Vater, da er aufgehoben hat allen** (eigenen) **Ursprung und alle Gewalt und Kraft** (hier Gedankenstrich statt Punkt) — **denn er muß seine Herrschermacht brauchen bis er ihm alle seine Feinde unter seine Füße legen kann** — (Gedankenstrich statt Punkt) **wird als letzter Feind der Tod aufgehoben, denn** (steht geschrieben): **Alles hat er unter seine Füße gelegt. Wenn er aber** (nämlich Christus) **spricht: alles ist unterworfen!** (Gedankenstrich statt Komma) — **selbstverständlich mit Ausnahme dessen, der ihm alles unterwarf** — (Gedankenstrich statt Punkt) **wenn ihm aber alles unterworfen ist, dann wird sich der** (*καὶ* ist zu streichen) **Sohn selbst dem unterwerfen, der ihm, damit Gott alles in allem sei, alles unterworfen hat.**

Ich bemerke, daß ich mich in den charakteristischen Zügen der in dieser Übersetzung bereits gegebenen Exegese dieser komplizierten Stelle an den Erlanger Hofmann angeschlossen habe, dem seinerzeit auch Zündel folgte. Ihr schwächster Punkt ist wohl, um dies sofort offen zuzugeben, die Deutung des *εἶτα* in v 24. Ich gebe zu, daß seine Auffassung als drittes Glied zu *ἀπαρχή* und *ἔπειτα* auf den ersten Blick naheliegender erscheint. Aber wenn man *τὸ τέλος* „der Rest" übersetzt (Lietzmann), so steht man vor der Tatsache, daß im folgenden von der Auferweckung dieses Restes weiter gar nicht die Rede ist, übersetzt man mit „das Ende" (Weizsäcker, Bousset), so ist nicht einzusehen wieso „das Ende" als das dritte Glied zu Christus als dem Ersten und den Seinigen als dem zweiten Glied sich fügen soll. Die Schwierigkeit der Hofmannschen Deutung des *εἶτα* scheint mir demgegenüber die kleinere und annehmbarere Schwierigkeit. Unbedenklich scheint mir auch die Annahme der in Gedankenstrich oder Klammern zu setzenden Schachtelsätze in v 25 und 27. Mit einer eigentümlich kontorten wildgewachsenen Gedanken- und Satzkonstruktion hat man es auf alle Fälle zu tun, und wenn man sich an die Hofmannschen Schach-

telsätze einmal gewöhnt hat, die übrigens dem paulinischen Sprachgenius m. E. wohl entsprechen, so wird man finden, daß sie das Ganze lichtvoll machen. In v 28 ist das καὶ vor αὐτός zu streichen. Es stammt aus der falschen Auffassung der Stelle, als ob die Unterwerfung auch des Sohnes das sei, was Paulus hier sagen wolle, während er sagen will, das Reich des Sohnes hat dann sein Ende erreicht. Streiten kann man auch über die Beziehung des Schlußsatzes mit ἵνα in v 28 zu ὑποτάξαντι statt zu ὑποταγήσεται, wie es gewöhnlich gemacht wird. Sie gibt ihm aber jedenfalls mehr Sinn und dem Ganzen größere Geschlossenheit als die übliche Fassung. Die Hofmannsche Exegese als Ganzes hat mich darum überzeugt, weil ihr Ergebnis eine große V e r e i n f a c h u n g bedeutet. Ist sie richtig, so hat Paulus auch hier keine eschatologische Mythologie entwickelt, sondern in stürmisch drängender Bildersprache folgenden klaren Gedanken zum Ausdruck gebracht: Christus ist als der zweite Adam der Anfang der Totenauferstehung. Die Vollendung ist die Auferstehung auch der Seinigen, also gerade das Prinzipielle, das in Korinth geleugnet wurde. Diese Vollendung ist als Aufhebung des Todes überhaupt sein höchster und zugleich sein letzter Herrschaftsakt. Noch ist er nicht vollzogen, noch ist seine Macht im Streit mit anderen vorletzten Mächten und insofern stehen wir jetzt in s e i n e m Reich, jenes letzte erwartend, aber eben erst e r w a r t e n d. Ist er vollzogen, so ist sein Reich als ein besonderes n e b e n dem Reich Gottes (sein Reich als die Periode des bloß „nahe herbei gekommenen" Reiches Gottes die Zeit der Hoffnung, die wohl Hoffnung, aber eben n u r H o f f n u n g ist) zu Ende. Dazu ist ihm ja das Reich gegeben, damit Gott alles in allem sei. Also dieses „Gott alles in allem" und darum die allgemeine Totenauferstehung ist der in Korinth verkannte Sinn der Auferstehung Christi, der Sinn des christlichen Glaubens. — Betrachten wir noch einige Einzelheiten. Mit dem νυνὶ δὲ (v 20) wendet sich Paulus mit einem energischen Ruck von der als unhaltbar erkannten Situation, die bei Ignorierung der Offenbarung entstehen muß, ab, dieser selbst zu. Ist Gott Gott, dann steht es nicht so wie v 12—19 angenommen, daß die Gott-, Geist- und Trostlosigkeit der menschlichen Situation die Auferstehung Jesu und das Christentum Lügen straft, sondern dann ist umgekehrt die Auferstehung die Lösung, das Hoffnungslicht, das auf diese Situation fällt. Das Bild von der ἀπαρχή stammt aus dem Alten Testament. „Gott fordert d i e s e n Teil der Ernte für sich und gibt dadurch zu erkennen, daß auch der übrige Teil, das G a n z e ihm gehört." Das ist unsere Hoffnung, der Sinn der Auferstehung Jesu besteht darin, daß Auferstehung der göttliche Horizont auch unseres Daseins ist. Das Leben, die Welt wird endlich. Gott ist das Ende. Er ist darum und da-

mit auch der Anfang. Nun hat es einen Sinn von den Toten als von „Entschlafenen" zu reden. Es steht nun (wenn das korinthische negatum, daß Gott Gott ist, n i c h t mehr negatum ist) so, „daß man die Auferstehung also ansehen und fassen solle, als sei sie schon angangen in Christo, ja bereits mehr als die Hälfte schon gesehen, daß was noch vom Tod vorhanden ist, nichts denn ein tiefer Schlaf zu achten ist und die künftige Auferstehung unseres Leibes nicht anders zugehen soll, denn wie einer plötzlich aus solchem Schlaf erwachet" (Luther a. a. O. 140). Hinter den undurchdringlichen Mauern der kontingenten Wirklichkeit, vor der wir stehen und deren nicht zu übersehendes Merkmal der Tod ist, steht und wartet schon das neue wirkliche Leben, in Christo erschienen, aber unser aller eigenes Leben. Es stehen sich gegenüber (v 21—22) — und das ist das universale, das die Korinther bei ihrer religiösen wirklichkeitsfremden Einstellung nicht zu sehen vermögen — der alte und der neue Mensch: Adam, mit dem das Sterben, Christus, mit dem das Leben anfängt. In und mit der Entscheidung dieses Gegensatzes von Himmel und Erde fällt auch die Entscheidung über die Wahrheit oder Unwahrheit dessen, was die Christen zu glauben und zu besitzen meinen. Von daher Licht, aber von daher auch Schatten. In Adam sterben wir alle, ist der Schlußstrich unter jede menschliche Lebensrechnung gemacht, in Christus werden wir alle lebendig gemacht werden. Man beachte den Gegensatz von Präsens und Futurum. Jenes bezeichnet unseren Zustand, mit dem wir zu rechnen haben, dies ist die Verheißung, auf die wir hoffen dürfen. Man beachte auch das πάντες, das von vornherein nahelegt, das späterfolgende οἱ τοῦ Χριστοῦ nicht exklusiv, sondern repräsentativ zu verstehen. Wie der Tod, so geht auch die Auferstehung a l l e an. Aber nun ist zu bedenken (v 23), daß das letzte Wort, die vollzogene Entscheidung zwischen Christus und Adam für uns unter einem „noch nicht" steht. Ein jedes an seiner Stelle (in der Ordnung Gottes). Ein anderes ist Christus, ein anderes sind wir. Die Offenbarung Gottes in Christus erkennen, heißt sich in ihre V e r h e i ß u n g, nicht proleptisch in eine vermeintliche E r f ü l l u n g hineinstellen. An Kol. 3, 1ff. ist bei dem hinausschiebenden ἔπειτα zu denken: Unser Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Nicht umsonst wird an dieser Stelle die Exegese C a l v i n s lebhafter als sonst. Es ist sein besonderer Gedanke von Christus, der hier eingreift. Aber es bleibt weder bei der Verborgenheit Christi, noch bei der unseres Lebens, und darum auf keinen Fall bei der Resignation. Warten heißt einem erst Kommenden wirklich e n t g e g e n s e h e n, und hier ist es nur die Absicht des Paulus, dieses Kommende als solches kräftig zu bezeugen. Es ist die παρουσία, die Ankunft, nein Gegenwart des verborgenen

Christus und seines Sieges, mit der die ζωοποίησις auch der Seinigen Ereignis wird. Die Parusie Christi ist nichts anderes, zweites neben seiner Auferstehung, nur das endgültige an die Oberfläche Treten desselben unterirdischen Stromes, der in der Offenbarung erstmalig in der Zeit wahrnehmbar geworden, die Erfüllung dessen, was in der Zeit immer nur als Verheißung zu fassen ist. Man muß, um zu verstehen, auch hier, wie bei der Auferstehung versuchen, den Gedanken einer Grenze aller Zeiten zu denken, nur daß sie nun nicht bloß offenbart und geglaubt ist, sondern — aber damit verliert unser Zeitbegriff alle Anschaulichkeit, — endgültig gesetzt, das „Gott ist Gott" ohne alle dialektische Spannung als gegeben, „Gott alles in allem", wie es zuletzt heißt. Das ist der in der Auferstehung angekündigte allgemeine Sieg Christi, der, in seiner Absolutheit einmal erkannt, wenngleich nie und nirgends gegenwärtig, doch immer und überall als die Krisis alles Menschlich-Dinglich-Zeitlichen gedacht sein will. Das ist's ja, was Paulus als Apostel praktisch betätigt hat und hier ist er mit den Korinthern nicht einig. Man beachte nun, wie der Gedanke des Ausblicks auf dieses Letzte im folgenden herausgearbeitet wird. Paulus betont von v 24 an durch alle Unterbrechungen hindurch, die er sich selbst zuteil werden läßt: der jetzige Weltzustand, aber auch unser jetziges Verhältnis zu Gott, auch das christliche, ist ein Provisorium, eine Episode und zwar eine Episode des Übergangs und des Kampfes. In diesem Sinn stehen wir jetzt im Reich Christi, im Verhältnis der Offenbarung und des Glaubens, „darinnen Gott regiert durch das Wort, nicht im sichtbaren öffentlichen Wesen, sondern gleichsam wie man die Sonne sieht durch eine Wolke. Da sieht man wohl das Licht, aber die Sonne selbst sieht man nicht, wenn aber die Wolken weg sind, so siehet man beide, Sonne und Licht, zugleich in einerlei Wesen" (Luther a. a. O. 159 f.). Der Irrtum der Korinther läßt sich auch so verstehen: sie fassen das in Christo in der Welt Geschehene als etwas Fertiges und in sich Befriedigendes auf. In Wirklichkeit ist es nur ein Anfang, ja nur eine Andeutung, Christus ist gekommen, das Reich dem Vater zu übergeben, nachdem er den Gott widerstrebenden Mächten die Kraft genommen, die Welt sozusagen (Zündel) „unterhöhlt" hat (v 24). Die feindlichen Mächte sind alle selbständigen Anfänge und Kräfte, deren Beziehung zu Gott noch nicht klar ist. Wir müssen Christus in Spannung sehen zu allem in diesem Sinn Unklaren, nicht im Frieden damit. Der christliche Monismus der Korinther, der das Reich Gottes für schon aufgerichtet hält, ist eine fromme Gottlosigkeit. Nein, das Reich Gottes ist im Kommen und das ist bezeichnend für unsere Lage in Christus. Sein βασιλεύειν, die Ausübung seiner Macht im Namen Gottes ist in

vollem Gang, da ist keine Beruhigung, kein Befriedigtsein mit einem vorhandenen christlichen Zustand möglich (v 25). Wie Christus selbst seinen Feinden keine Ruhe gönnt, so kann es auch für die Christen im Schatten des Kommenden keine Sicherheit eines vermeintlichen Besitzes geben, wie sollte es auch, wo ihr Herr im Felde steht? Das Ziel der Bewegung, die der Sinn des Reiches Christi ist, ist die Aufhebung des Todes (v 26). Der Tod ist der Gipfel des Gottwidrigen in der Welt, der letzte Feind, also nicht das natürliche Los des Menschen, nicht eine unabänderliche göttliche Fügung. (Vgl. v 6 und 11, 30.) Gerade hier kann und darf nicht etwa so Friede geschlossen werden, daß man sich ein geistig-religiös-sittliches Reich Gottes auf Erden einrichtet und darüber den Feind vergißt. Frieden gibt es nur im Ausblick auf die Überwindung des Feindes. Das ist's, was Paulus den Korinthern zürnt, daß sie die in der Auferstehung Jesu aufgerichtete Hoffnung, das bis aufs letzte und umfassendste Ausgreifende βασιλεύειν vergessen, verraten haben, daß bei ihnen zwischen Gott und den Menschen wieder die blinde Natur das Schicksal steht als unauflöslicher Knoten, mit dem man sich irgendwie (womöglich noch religiös!) abfindet, während er den Herrn von Kampf zu Kampf und schließlich dem unbegreiflich höchsten Sieg entgegenschreiten sieht. Das Reich Christi, d. h. das Reich des Übergangs und des Kampfes kann so lange nicht zu Ende sein, als Gott ihm noch nicht alles unterworfen hat (v 26—27). Was in Psalm 8, 7 vom Menschen überhaupt gesagt ist, das wendet Paulus hier auf Christus an. Der Ruf Christi ὑποτέτακται (v 27) (bei dem es erlaubt sein mag, an das johanneische τετέλεσται Joh. 19, 30 als Gegenstück zu denken) bezeichnet das erreichte Ziel und Ende seines Reiches. Der Zwischensatz mit δῆλον ὅτι bezeichnet dieses Reich noch einmal nachdrücklich als Episode, das messianische Reich ist nicht ewig. Jenseits des kämpfenden und triumphierenden Christus steht immer Gott selbst. Weil Gott in Christus herrscht und herrschen will, darum ist das Christentum eine ernste Angelegenheit, das ist der Sinn des Glaubens. Wenn aber jener Ruf ertönen kann, wenn es wahr ist: alles ist ihm nun unterworfen, alle Relativitäten sind als solche aufgehoben, dann ist Christi Herrschaft am Ziel, dann ist das Reich Gottes angebrochen, das der Sinn des Reiches Christi ist. Gott steht also jetzt, wo dieses Letzte noch nicht da ist, in einem noch nicht definitiv geordneten Verhältnis zur Welt. Daß Gott alles in allem ist, das ist nicht wahr, das muß wahr werden. Christlicher Monismus ist keine gegenwärtig mögliche, sondern eine kommende Erkenntnis. Soll sie echt sein, so muß sie jetzt erst als christlicher Dualismus, als Spannung

zwischen Verheißung und Erfüllung, zwischen „noch nicht" und „einst" begriffen und darf n i c h t vorweg genommen werden. Das Ungeordnete zurecht zu bringen, das Vorläufige aufzuheben, den Dualismus zu überwinden, das „Gott alles in allem" herbeizuführen, d a s ist Christi Sendung und Bedeutung. Von ihm also a l l e s erwarten — aber wohl verstanden: von ihm alles e r w a r t e n, das ist der Sinn des Glaubens.

V 29—34: **Was sollen sonst die tun, die sich für die Toten taufen lassen? Wenn Tote überhaupt nicht auferstehen, was läßt man sich dann noch für sie taufen? Wozu trotzen auch wir alle Stunden der Gefahr? Alle Tage sterbe ich, so wahr ihr Brüder mein Ruhm seid in Christo Jesu. Wenn ich menschlicherweise mit wilden Tieren gekämpft habe in Ephesus, was habe ich davon? Wenn die Toten nicht auferstehen, so laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot. Irrt euch nicht: schlechter Umgang verdirbt gute Sitten. Werdet recht nüchtern und sündiget nicht. Es gibt solche, die von Gott keine Ahnung haben; ich sage es euch zur Beschämung.**

Paulus hat es in dem Exkurs v 20—28 positiv ausgesprochen, was der Sinn des christlichen Glaubens ist, das Reich Christi, der zweite Adam. Aber wie der erste Adam den Tod brachte, so der zweite das Leben, die Auferstehung. M. a. W.: da die Auferstehung offenbar noch nicht da ist, ist das Reich Gottes noch nicht vollendet, auch nicht in dem, was die christliche Gemeinde in ihrem Glauben hat und ist. Der Sinn des Reiches Christi und also auch der Sinn des christlichen Glaubens erschöpft sich nie und nimmer in dem, was gegenwärtig und gegeben ist. Er ist vielmehr in seinem Kern ein Hoffen und Erwarten dessen, was in aller Zeit erst kommend, erst verheißen ist, des Reiches Gottes, des Vaters, in dem es keine selbständigen *ἀρχαί, δυνάμεις, ἐξουσίαι* mehr gibt, keine Größe und Herrlichkeit, die ein zweites wäre neben der Größe und Herrlichkeit Gottes, in der also auch der letzte Feind, der Tod, aufgehoben ist. Dazu ist jetzt Christus alles übergeben, damit er selbst alles Gott übergebe, damit Gott alles in allem sei. Die Christen müssen den Gedanken fassen, daß das letzte Wort des Reiches Christi sein Ende im R e i c h e G o t t e s, das letzte Wort des Glaubens sein Ende in der E r f ü l l u n g ist. Das Reich Gottes, die Erfüllung aber ist nicht, wie so leicht immer wieder gemeint wird, eine erhöhte Fortsetzung dieses Lebens, sondern nun eben die Auferstehung der Toten. Glauben, im Reiche Christi stehen, heißt der A u f e r s t e h u n g warten. Aber, ich sagte es schon, die Tendenz des ganzen Abschnittes v 12—34 ist kritisch negativ. Darum kehrt nun Paulus v 29 zu der v 19 verlassenen Linie zurück, wo es sich um das

Zerstörungswerk des Nachweises handelte: ein Christentum, das nicht diesen Sinn des Reiches Christi, d. h. des Reiches Gottes, d. h. der Aufhebung des Todes hat, ein solches Christentum ist Unsinn. Hier knüpft er nun wieder an und geht zu Ende. V 29 ist eine crux interpretum und Sie müssen sich darauf gefaßt machen, daß auch ich Ihnen nicht viel Befriedigendes darüber sagen kann. Was heißt βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν? Wirklich: sich für andere, schon Verstorbene, vikarierend für sie, ein zweites Mal taufen lassen? Sie müssen bei Calvin selbst nachlesen, mit welcher Entrüstung er sich gegen die Annahme verwahrt, Paulus könnte hier einen so offenkundig abergläubischen Brauch als Beweismittel verwendet haben, ohne ein Wort gegen diesen Unfug zu sagen. Aber auch Luther bekundet mit einem entschiedenen: „Das ist nichts" seinen Unwillen gegen diese Exegese. Ähnlich unter den neueren Bengel und Hofmann. Ich wollte nichts lieber, als mich auch in diese gute Gesellschaft begeben. Aber was soll man davon halten, wenn Luther seinerseits erklärt: „Sie ließen sich taufen bei den Totengräbern zu einem Wahrzeichen, daß sie gewißlich glaubten, daß die Toten, so da begraben lagen und über welchen sie sich taufen ließen, würden wieder auferstehen" (E. A. 51, 191). Kann ὑπὲρ τῶν νεκρῶν heißen: „bei den Gräbern der Toten?" oder ist Calvins Erklärung einleuchtend: „es wurden ja auch die getauft, die kein langes Leben mehr vor sich, sondern den Tod vor Augen hatten"? (ebenso Bengel.) Also ὑπὲρ τῶν νεκρῶν = „die den Tod vor Augen haben?" A. E. Krauß meint, Paulus wolle fragen, was es für einen Sinn habe, sich durch die Taufe in eine Gemeinschaft einreihen zu lassen, die, wenn es keine Auferstehung gibt, wegen der Gefahren, denen man in ihr ausgesetzt ist, eine Gemeinschaft der Toten wäre. Also ὑπὲρ τῶν νεκρῶν = in die Gemeinschaft der Toten?! Die verblüffendste Lösung findet auch hier Hofmann. Er verbindet ὑπὲρ τῶν νεκρῶν statt mit βαπτιζόμενοι mit ποιήσουσιν und die erste Hälfte des zweiten Satzes bis ἐγείρονται mit dem ersten Satz, faßt das τί καὶ βαπτίζονται als selbständigen Fragesatz, zieht endlich das ὑπὲρ αὐτῶν am Schluß zu v 30 und bekommt so folgenden Sinn von v 30—31: „Was können die Getauften (= die Christen) für die Toten (— nämlich nach Hofmann hier: für die in Sünden Toten —) tun, wenn die Toten überhaupt nicht auferstehen, was hilft ihnen ihr eigenes Getauftsein (= Christsein)? Was sagen auch wir (die Verkündiger des Evangeliums ihnen (den Christen) zulieb (ὑπὲρ αὐτῶν) in jeder Stunde unseres Lebens? Sie haben bei v 23 f. gesehen, daß ich für die Feinheiten der Hofmannschen Exegese nicht unempfänglich bin und wie gerne wollte ich mir auch hier von ihm aus der Klemme helfen lassen, aber ich glaube:

hier geht es nun wirklich nicht. Daß die νεκροί hier auf einmal die „in Sünden Toten sein sollen", und daran hängt das Ganze, das allein ist für mein Gefühl ein Gewaltstreich, der es mir unmöglich macht, mitzugehen, so gern ich es täte. Und so bleibt denn nichts anderes übrig, als uns aus der Gesellschaft dieser Exegeten in die andere von Erasmus geführte derer zu begeben, die damit rechnen, daß Paulus hier in der Tat auf die Sitte der Vikariatstaufe anspielt und sie ohne Polemik dagegen als Beweismittel verwendet hat. Sie finden II. Macc. 12, 43—45 eine merkwürdige Parallele: Judas Maccabäus läßt für eine Anzahl im Kampf gefallener Juden, die sich, wie sich bei ihrem Begräbnis herausstellte, durch Tragen schützender Zaubermittel versündigt hatten, in Jerusalem ein Opfer darbringen: „Und er tat sehr wohl und vortrefflich daran, indem er auf die Auferstehung Bedacht nahm. Denn hätte er nicht erwartet, daß die in der Schlacht Gefallenen auferstehen würden, so wäre es überflüssig und eine Torheit gewesen, für Tote zu beten." Stellvertretende dionysische Orgien für ungeweiht Verstorbene kannte auch die hellenistische Welt und das Vorkommen christlicher Vikariatstaufen ist wenigsten aus dem Kreis der Marcioniten, Kerinthianer und Montanisten sicher bezeugt. Man wird sich, wenn man dieser Auslegung nicht ausweichen kann, die Meinung des Paulus so zurechtlegen müssen: Ihr kennt und (um einen allgemeinen Brauch kann es sich nach dem Wortlaut des Satzes nicht gehandelt haben) einige von euch üben ja auch die bewußte Sitte. Einerlei wie es mit ihrer Berechtigung stehe, (Paulus sagt weder ja noch nein dazu) ihr Sinn ist die Hineinstellung nicht nur der jetzt Lebenden, sondern auch der schon Verstorbenen in den Zusammenhang, in die Gemeinschaft mit Jesus Christus. Damit sagt ihr zur Auferstehung der Toten Ja, damit überschreitet ihr grundsätzlich den Umkreis menschlicher Möglichkeiten, der durch den Tod ein für allemal gezogen ist, bekennt euch zu Jesus Christus als zu dem Herrn über Leben und Tod. Entweder die bewußte Sitte hat diesen Sinn oder aber sie hat keinen, sie ist nur-weltlich, nur-heidnisch, nur-sentimental, wie das Kerygma, die πίστις, das Christsein überhaupt (v 12—19) entweder diesen Sinn hat oder aber „leer" ist. Wenn man sich klar macht, aus welcher grundsätzlich überlegenen Höhe Paulus in diesem ganzen Abschnitt das ganze Christentum der Korinther (sofern es eben Christen*tum*, christliche *Religion* ist), übersieht und kritisiert, kann man sich am Ende nicht allzusehr darüber wundern, ihn hier eine solche hellenistisch-christliche Randmöglichkeit in ihrer ganzen Zweideutigkeit eben so ernst nehmen zu sehen, wie vorher das Kerygma und die Pistis. Die Zusammenstellung wirkt vielmehr, gerade wenn man sie als anstößig empfindet, nur noch verschärfend im

Sinn dessen, was Paulus sagen will: Es wird das Höchstchristliche wie das Halb- oder Unterchristliche leer und sinnlos, wenn nicht die Auferstehung sein Sinn und Inhalt ist. Ich werde der erste sein, mich zu freuen, wenn eine befriedigendere Erklärung dieser Stelle in glaubwürdiger Weise auf die Bahn gebracht wird, vorläufig sehe ich keine andere Möglichkeit als die, das historisch Unauflösliche in seiner Rätselhaftigkeit stehen zu lassen, ähnlich wie wir es mit den speziellen Ansichten des Paulus über die Ehe Kapitel 7 und über die Stellung der Frau Kapitel 11, 7 ff. und über die Natur der Geistesgaben Kapitel 12 und 14 tun mußten. Die übrigen Verse des Absatzes sind leichter verständlich. Zunächst v 30—32 a τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν . . . ἡμεῖς ist der von Paulus öfter gebrauchte Plural, mit dem er sich selbst meint, sofern er in Ausübung seines Apostelamtes wirkt und leidet. Er nennt sein Leben ein stündliches der Gefahr Trotzen, ja ein tägliches Sterben. Wir denken an die Schilderung, die er II. Kor. 11, 22 ff. von seinem Dasein gegeben. Man kann sich nicht klar genug sein darüber, daß die paulinische Verkündigung nicht nur ein Wort über das Kreuz, sondern ein unter dem beständig aufgerichteten Kreuz gesprochenes Wort und also auch i n s o f e r n das Wort vom Kreuz war. Ein Apostel sein im Sinn des Paulus hieß eo ipso seine Existenz aufs Spiel gesetzt haben, nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich. Für Paulus bedeutet sein Dasein als Apostel vom Standpunkt des Lebens aus betrachtet eine solche Unmöglichkeit, so sehr das Gegenteil von Leben, nämlich Sterben, daß er jetzt auch sich selbst einbezieht (nachdem er es schon v 15 in anderem Sinn getan) in die Reihe der christlichen Erscheinungen, die ohne die Erwartung der Auferstehung lauter Sinnlosigkeiten sind. Ein Apostel sein heißt sich dem Tod zum Trotz zum Leben bekennen. Dem Tode zum Trotz, also im Angesicht des Todes, dort wo beständig mit nichts anderem zu rechnen ist, als mit dem Tode, oder dann eben mit der Auferstehung, mit dem Ende, oder dann eben mit dem ganz neuen Anfang, aber nicht mit dem, was dazwischen liegt, nur von dort aus. Wenn dieses Dort wegfällt, dann wird das Apostelsein zu einer tollen Farce. Es wäre dann wirklich angebracht, sich mit den Anforderungen und Möglichkeiten des Lebens (des Lebens abgesehen vom Kreuz) etwas praktischer auseinanderzusetzen. Der Satz v 31 ist etwas kontort und kaum wörtlich zu übersetzen: II. Kor. 4, 12 ist hier die erläuternde Parallele: „So ist nun der Tod mächtig in uns, das Leben aber in euch.“ Paulus will sagen: euer Ruhm, euere Christlichkeit mit all dem, was sie tatsächlich ist und hat, ist Zeugnis dafür, daß ich täglich sterbe. Meine Bedrängnis bis auf den Tod ist der Kaufpreis für den Reichtum, dessen ihr euch rühmt und den ihr jetzt gegen mich, gegen die Botschaft von der Auferstehung

geltend macht. Aber ich nehme ihn für mich in Anspruch, in Christus Jesus unserem Herrn. Was ihr seid und habt, das bezeugt gerade das, was ihr verkennt und verwerft. Daß ich als Apostel nur mit dem Tode rechnen kann, oder dann eben mit der Auferstehung, das allein versetzt euch in die Lage, es nun mit scheinbarem Recht ohne Todesfurcht, ohne Auferstehungsglauben anders zu halten. Aber wie sollte ich es diesem Entweder-Oder gegenüber aushalten, wenn ich meiner Sache nicht sicher wäre? wenn ich nicht wüßte, daß die Todesbedrängnis sein muß um des Lebens willen, das ich verkündige, das eben nur so, nur von da aus verkündet werden kann? Das *θηριομαχεῖν* (v 32) wörtlich zu nehmen ist darum nicht angängig, weil weder II. Kor. 11 noch in der Apostelgeschichte dieser außerordentliche Vorgang erwähnt ist, weil Paulus als römischer Bürger nicht ad bestias verurteilt werden konnte, bevor er sein Bürgerrecht verloren hatte und weil der bildliche Gebrauch sicher bezeugt ist. Man hat vielmehr an schwere aufregende Kämpfe mit menschlichen Gewalten zu denken, die Paulus zu Ephesus zu bestehen hatte. So etwas unternimmt und besteht man nicht *κατὰ ἄνθρωπον*, will er sagen. *τί μοι τὸ ὄφελος;* was hab ich davon? Wer nach dem *ὄφελος* fragt, der ist zu klug, als daß er sich solchen Verwicklungen aussetzt. Dahin führt nicht der Blick auf weltliche Möglichkeiten, auch nicht der diabolicus furor famae immortalitatis (Calvin), auch nicht die Aussicht auf ein seliges Sterben, dahin führt nur der Blick auf das dem Gottesreich, der ewigen Ernte entgegenreifende Reich Christi, dem ich diene, der Blick auf den Anfang, der da gesetzt ist, wo die Menschen am Ende stehen. Sie sehen die sinnlos verzerrte Gestalt des Kämpfenden und Leidenden, sie schütteln den Kopf und gehen vorüber und wundern sich, warum er sich selbst das Dasein so sauer werden läßt. Sie haben ganz recht, es ist auch sinnlos, sich so zum Leben zu stellen, wenn es nicht seinen Sinn in Gott hat, in dem Neuen, das er hier der Welt mitteilen will, wenn die Aufgabe, die hier dem Menschen gestellt ist, nicht analog ist der verborgenen Wahrheit des Lebens und damit der Gabe, die dieser Mensch, nicht in der Welt, aber in der Ewigkeit schon empfangen hat. V 32 b—33 kehren noch einmal zu den Korinthern zurück. Sie sagen nicht: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot. Paulus führt dieses Wort nicht etwa an in der Meinung, so stünden die Korinther. Im Gegenteil: er redet sie hier auf ihre respektabelste Seite an, er appelliert an das beste Element der hellenistischen Welt, an das, was ihnen als stoische Lebensweisheit bekannt sein mag. Sie sind keine Epikuräer; keine Horazianer, keine Eudämonisten. Sie meinen etwas zu wissen von einem über alles natürliche Glück erhabenen Gesetz und von einem, von aller Rücksicht auf Lust und Un-

lust freien Gehorsam. Wieviel oder wenig sie davon wissen, steht nicht in Frage, genug, daß sie es wissen, daß Bios und Ethos, Sein und Sollen auch für sie nicht etwa zusammenfällt. Sie wissen, wenn auch von ferne, was reine Autorität und reines Wollen ist. Aber woher eigentlich? Bezeugt dieses Wissen nicht, ja ist dieses Wissen nicht ein Wissen von einem reinen Ursprung, von einem Woher solcher Autorität und von einem Wohin solchen Wollens, das jenseits alles Gegebenen, Seienden liegt? Kenne ich nur den sichtbaren Himmel, den Himmel in meiner eigenen Brust, die unechte Transzendenz, die jederzeit auch wieder in Immanenz umschlagen kann, so kenne ich nur eine bedingte Autorität und ein bedingtes Wollen. Satzungen und Gebote mag es auch da geben, nämlich halb freiwillige, halb notgedrungene Übereinkünfte, aber keine ewigen von aller Willkür unabhängigen Gesetze und so auch keinen an einem ewigen Gesetz orientierten Willen. Meinen wir einen solchen in uns zu kennen, und wäre es auch bloß in der Idee, wäre es auch bloß darin, daß wir uns mit der horazischen Lebensweisheit nicht begnügen können, so bejahen wir damit unsere Zugehörigkeit zu dem verborgenen, dem kommenden Gottesreich. Freilich mit dieser Erkenntnis läßt sich nicht spielen: Irret euch nicht! *φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί*, zitiert Paulus aus Menander. Er will schwerlich sagen: die schlechte Gesellschaft der Auferstehungsleugner könnte euere Sittenreinheit verderben, denn nichts weist darauf hin, daß Paulus die Auferstehungsleugner als moralisch minderwertig oder gar, wie Luther immer wieder sagt, als „Säue" und „Sauköpfe" beurteilt, und die Grenze zwischen den Auferstehungsleugnern und der übrigen Gemeinde ist nach meiner Auffassung überhaupt nicht scharf zu ziehen. Er will sagen: In der Umgebung, in der Luft einer Weltanschauung, einer Einstellung zu Gott und Welt, in der die Auferstehung, in der die durch diesen Gedanken unzweideutig gemachte prinzipielle Einsicht von Gottes Wesen und Willen fällt, könnte der Ernst einer wirklichen Autorität eines wirklichen Wollens nicht gedeihen. Zu dieser Umgebung paßt das Wort vom Essen und Trinken besser. Es gibt letzten Endes keinen Mittelweg zwischen wirklicher Selbstverleugnung und dem Instinktleben des Tieres. Ihr werdet über kurz oder lang wählen müssen, ob ihr diese Umgebung wollt und damit das Vergessen jenes Gegensatzes zwischen Bios und Ethos oder dann die andere Umgebung: die Auferstehung und den Gottesglauben, der von hier seinen Ursprung nimmt und seine Art empfängt und folgerichtig die praktische Haltung, die ihr jetzt jedenfalls einnehmen möchtet, die aber ohne jene so sinnlos ist, wie alle anderen vorher besprochenen Bestandteile eures Christentums. Darum nun v 34: Wer-

det recht nüchtern! Wachet recht auf und sündiget nicht! Paulus sieht die Korinther in einem Rausch oder Schlafzustand. Vielleicht sind sie geneigt von ihrem sonnenhellen und wasserklaren bei allem Ernst und allem Tiefsinn doch lebensbejahenden Christentum aus, dasselbe von Paulus zu denken. Wer hat mehr Recht? Dieses ἐκνήψατε δικαίως zeigt jedenfalls schlagend, daß die Verkündigung der Auferstehung im Sinn des Paulus mit Enthusiasmus gar nichts zu tun hat. Paulus war wohl auch Enthusiast, aber das liegt hier, wo er sein letztes Wort redet, weit dahinten. Nicht um Intuition und Begeisterung, nicht um Tief= oder Fernsicht handelt es sich, nein um nüchterne Sachlichkeit vor allem gegen sich selbst und vor allem gegen die eigene Frömmigkeit und wenn sie Christlichkeit ist. Das ist ja der Punkt, der zwischen Paulus und den Korinthern in diesem Abschnitt zur Diskussion steht: Sie sollen die Relativität ihrer christlichen Religion einsehen. Relativität heißt Beziehung. Der Gegenstand der Beziehung ist der Gott, der in der Auferstehung der Toten sein entscheidendes Wort redet, an dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieser Beziehung hängt die Frage, ob ihr Christentum vollen echten Sinn hat oder aber radikaler Unsinn ist. Sie sollen das Leben ansehen wie es ist. Sie sollen sich fragen, wie es denn mit dem allen, was sie als Christen sind und haben, steht, nicht im Anspruch, nicht im Ideal, nicht in der Illusion, sondern in der Wahrheit: Seifenblasen oder Wirklichkeit? Das heißt: nüchtern werden. Und das, nur das ist die Voraussetzung des Nichtmehr=Sündigens, das sie sich ja nach v 17 und 32 offenbar auch wünschen, dann sündigt ihr nicht mehr. Sonst, unnüchtern, im Traum einer innerweltlichen Christlichkeit befangen, ohne die Hoffnung, die auch das Ziel ist, ohne das Ende, das auch der Anfang ist, weilt ihr noch in euern Sünden. Und nun noch das anklagende, nein warnende Wort: ἀγνωσίαν θεοῦ τινες ἔχουσιν. Wir haben bei dem Überblick über den Gesamtgehalt des Kapitels schon ausführlich darüber gesprochen. Man müßte dieses Wort auf Kanzeltreppen und ähnlichen Stellen anbringen, damit die Pfarrer sich jedesmal erinnerten: darum handelt es sich, jetzt womöglich nicht an dieser Todkrankheit krank zu sein, an der ἀγνωσία θεοῦ! Etliche sind daran krank. Wer gehört zu diesen Etlichen? Wer nicht? Aber es ist wirklich die Todkrankheit des Christentums, daß vielleicht alles da ist: korrekte Lehre, ein aufrichtiger Glaube, sittlicher Ernst — aber dabei und darunter die ἀγνωσία θεοῦ, die alles eitel, leer und nichtig macht. πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ. Es wäre in der Kirchengeschichte manches anders gelaufen, wenn man diese ἐντροπή des Paulus mit ihrem Ernst, der immer noch ein wenig größer ist als unser Ernst, öfters in den Ohren gehabt hätte. Deutlich genug hat Paulus eigentlich

gesagt, was gemeint ist. Das ist der Schluß dieses kritischen Abschnittes.

3. Die Auferstehung als Wahrheit.
(v 35—49.)

V 35—44 a: **Aber man wird einwenden: Wie auferstehen die Toten, mit was für einem Leib kommen sie wieder? Unverständiger, was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn. Und was du säest, du säest nicht den Leib, der werden wird, sondern ein nacktes Korn, vielleicht des Weizens oder einer anderen Art. Gott aber gibt ihm den Leib nach seinem Willen und einem jeden von den Samen seinen besonderen Leib. Nicht alles was Fleisch ist, ist dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist das der Menschen, ein anderes das der Vierfüßler, ein anderes das der Vögel, ein anderes das der Fische. Und es gibt himmlische und irdische Leiber. Aber anders ist der Glanz der Himmlischen, anders der der Irdischen. Anders ist der Glanz der Sonne und anders der Glanz des Mondes und anders der Glanz der Sterne. Auch Stern um Stern unterscheidet sich wieder an Glanz. So auch die Auferstehung der Toten. Es wird gesät in Verweslichkeit, auferweckt in Unverweslichkeit. Gesät in Unehre, auferweckt in Herrlichkeit. Gesät in Schwachheit, auferweckt in Kraft. Gesät ein seelischer Leib, auferweckt ein geistlicher Leib.**

Fr. Chr. Oetinger hat das Kapitel I Kor. 15 ein „Meer von Einsichten Pauli" genannt und dabei speziell an den Abschnitt gedacht, an den wir nun herantreten. Er hat wohl Recht und man hat allen Anlaß, sich von ihm, von seinem Lehrer Bengel und von dem beiden so verwandten jüngeren J. T. Beck einschärfen zu lassen, daß alles, was hier und an ähnlichen Bibelstellen gesagt ist, „real" und nicht „ideal" gemeint ist. Aber wenn Oetinger dann hingeht und an Hand gerade der übersetzten Stelle eine ganze Naturphilosophie entwickelt von der Auferstehungskraft Gottes, die als unvergänglicher Keim, als das treibende lebende Wesen in jedem Ding schlummere, während alles andere Hülse sei, wenn er meint, dies an Hand eines chemischen Experimentes mit Melissenöl bewähren zu können, wenn er und seine ehrwürdigen Geistesgenossen überhaupt die Tendenz zeigen, die hier vertretene Wahrheit in Form eines höheren Naturprozesses aufzufassen, so wird man ihnen auch hier respektvoll und aufmerksam zuhören um sich doch kaum etwas anderes von ihnen sagen lassen können als: Sei ein Mann und folge mir nicht nach! Denn obwohl oder gerade weil es sich hier um die Natur handelt: ein N a t u r prozeß, d. h. ein inner-

halb der gegebenen erfahrbaren Wirklichkeit sich abspielender Vorgang, der Gegenstand von Anschauung und Experiment werden konnte, ist's nun eben gerade nicht, was hier geschildert ist. Nicht in das das 18. Jahrhundert so brennend interessierende „Innere" der „Natur", sondern an den Ursprung der „Natur", zu ihrer Schöpfung und Erlösung werden wir hier geführt, und die hier sichtbar oder vielmehr nicht sichtbar werdende Realität ist die Realität, von der mit der ganzen Bibel auch Paulus redet. — Ich habe die Überschrift gewählt, „die Auferstehung als Wahrheit." Ich hätte wohl auch sagen können: „Die Denkmöglichkeit der Auferstehung." Aber das wäre höchstens für die Verse 35—44 a zutreffend gewesen und die Fortsetzung 44 b—49 zeigt, daß auch diese Verse anders gemeint sind, stärker, dringlicher, absoluter. Paulus philosophiert nicht, sondern er verkündigt. Er weist nicht die Wahrheit d. h. dann eben die Denkmöglichkeit einer Idee auf, sondern er zeigt, wie man von Christus, von der offenbarten Wahrheit aus notwendig denken muß. Jenseits der ganzen Erwägung steht schon das andere, was gar nicht mehr Erwägung ist, sondern nur noch Mitteilung. Die Auferstehung als Wirklichkeit, der Schluß des Kapitels, v 50—59. Aber im übrigen hat unser Abschnitt, v 35—49, in der Tat etwas Vorbereitendes. Es wird Raum gemacht, es wird der Ort bezeichnet, wo die Auferstehung hingehört. Es wird ein großes störendes Mißverständnis aufgerollt und bezeichnet. Apologetik darf man das, was Paulus hier treibt, darum nicht nennen, weil das ganze Kapitel viel weniger Verteidigung des Glaubens als Angriff und zwar nicht auf die Welt, sondern, um der Errettung der Welt willen, auf die Christenheit ist, Angriff von der Offenbarung aus. Das ist etwas Grundanderes als Apologetik. — Aber wenden wir uns nun zum einzelnen. Man darf in dem τις (v 35) nicht einen bestimmten einzelnen Widersprecher vermuten. Es ist der Einwand gegen die Auferstehung, der hier zu Worte kommt. Man darf sich aber auch nicht vorstellen, als ob etwa dieser Einwand der Grund und Nerv des Widerspruches gewesen wäre, mit dem Paulus es zu tun hatte. Er ist nur die Einkleidung, der gedankliche Ausdruck um nicht zu sagen: die Entschuldigung für eine entgegenstehende christlich-unchristliche Gesamtanschauung. Die ἀγνωσία θεοῦ, von der v 34 die Rede war, stützt ihr Nein, das sie der Auferstehung offen oder was viel schlimmer ist: heimlich entgegenstellt, auf die Tatsache der Begrenztheit des menschlichen Erkennens. Wie werden die Toten auferstehen, mit was für einem Leibe kommen sie wieder? (v 35). Was ist das für ein Dasein, das einerseits von diesem bekannten, gegebenen Dasein geschieden ist durch den Tod, der doch das Ende alles bekannten gegebenen Daseins ist, und anderer-

seits doch mit diesem Dasein identisch? Wie kann aus dem Tod Leben kommen? Was ist das für ein Leben, von dem wir seinem Begriff nach keine Anschauung haben können. Wie kommen wir dazu, die Wahrheit dieses Lebens zu bejahen? Die Antwort, die Paulus gibt, ist sehr genau gegliedert. 1. Die Generalantwort: Zwischen Leben und Leben desselben Wesens steht überall, wenn nicht die Auferstehung, so doch das Analogon, man könnte auch sagen das Rätsel der Auferstehung, zwischen Samenkorn und Pflanze das Sterben! v 36. 2. Hinweis auf die Tatsache, daß in der Natur dasselbe Wesen a) hintereinander v 37—38, b) nebeneinander v 39—41 in total verschiedener Erscheinung auftritt ohne dadurch seine Identität zu verlieren. Man bemerke dazu, daß dies nicht etwa eine Schilderung der Auferstehung, sondern einer Analogie der Auferstehung sein soll, ein praeludium resurrectionis, wie Calvin treffend sagt. An dem *οὕτως* (v 42), das alles Vorhergehende zum Gleichnis macht, scheiden sich m. E. die Wege einer christlichen Naturphilosophie von dem Weg, den Paulus selbst geht. 3. Die Anwendung der doppelten Analogie v 42—42 a: So wie in der Natur dieser Wechsel der Prädikate bei beharrendem Subjekt stattfindet, so auch in der Auferstehung, die selber kein Naturvorgang, auch nicht höchster Art ist, obwohl sie in der Natur im Höchsten wie im Niedrigsten ihre Analogie hat. Man bemerke hier: nichts ist und nichts wird bewiesen in Beziehung auf die Auferstehung. Rein hypothetisch wird vielmehr gezeigt, was, wenn es eine Auferstehung gibt, Auferstehung ist, damit man nicht mehr so frage, wie die Widersprecher zu fragen pflegen. Man könnte hier mit mehr Recht als in v 12 ff. von einer petitio principii reden. Die Aufstellung der Analogien und der daraus gezogene Schluß weisen nicht auf ein Gesuchtes, sondern auf ein schon Gefundenes hin. Aber treten wir näher. *ἄφρων* Unverständiger! redet Paulus (v 36) den Fragenden an. Worin besteht der Unverstand seiner Frage. Die Antwort ergibt sich aus dem Folgenden. Er sieht nicht, daß die Natur uns in ihrem primitivsten Vorgang, dem Werden der Pflanze aus dem Samen, vor das Bild (nur vor das Bild, aber immerhin vor das Bild!) einer reinen Synthese stellt. Das Samenkorn wird lebendig. Das sieht jeder. Aber was bedeutet das? Wir setzen Saat und Pflanze als identisch, würden wir es nicht tun, würden wir bei dem direkt anschaulichen: hier die Saat, dort die Pflanze stehen bleiben, so hätten wir kein Bild vom Leben als Ganzem, sondern nur zwei chaotische Trümmer, wir wären dann wirklich *ἄφρονες*, hätten nichts verstanden von dem, was mit der Saat geschehen wird und mit der Pflanze geschehen ist. Aber mitten drin zwischen beiden liegt irgendwo der kritische Punkt, wo das Samenkorn als solches sterben muß, in seinem ganzen Bestand auf- und

übergeht in die werdende Pflanze. Bedeutet er Vergehen? Sicher, aber ebenso sicher Werden! Diesen kritischen Punkt meinen wir, wenn wir Samen und Pflanze als identisch setzen, obwohl doch alle Prädikate des Samens hier abgelegt, alle Prädikate der Pflanze hier angezogen werden, obwohl dieser Prädikatswechsel uns doch völlig unanschaulich ist, für uns einer völligen Diskontinuität gleichkommt. Der Nullpunkt ist zugleich die Synthese der Plus- und der Minusseite. Man darf hier wahrscheinlich keine biologischen Feinheiten hineinlesen wollen. Ich möchte vermuten, daß Paulus einfach an die Erde gedacht hat, in deren verborgenen Schoß der bewußte Wechsel sich vollzieht: Same ist's gewesen, Pflanze wird es nun sein, ohne doch aufzuhören, dasselbe zu sein. Das Subjekt hat beharrt, die Prädikate sind andere geworden. Dies die allgemeine Antwort, die dann in v 42 aufgenommen und angewendet wird. V 37—38 entwickeln nun an Hand desselben Bildes das erste Analogon der Auferstehung, den Wechsel der Erscheinungen desselben Dinges im zeitlichen Nacheinander. Wie kommen wir dazu, einen notwendigen kontinuierlichen Zusammenhang zu setzen zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen dieser und jener Erscheinung desselben Dinges, obwohl doch diese offenkundig eine ganz andere war? Was du säest, du säest nicht den Leib, der werden wird, sondern das nackte Korn. Wo ist der Pflanzenleib vorher und wo ist der Samenleib nachher? Antwort: in der Mitte, in dem gänzlich unanschaulichen kritischen Punkt zwischen vorher und nachher liegt eine Schöpfung, genauer gesagt: eine Neuschöpfung, denn nicht aus dem Nichts wird hier Etwas, aber, ebenso befremdlich, aus Etwas etwas Anderes: Gott gibt ihm (dem alten Leib) den (neuen) Leib nach seinem Willen, sagt Paulus. Wie vorher der neue Leib noch nicht, so ist nun der alte nicht mehr da. Wir bejahen selbstverständlich die Identität des Alten und Neuen, des Vergangenen und Gewordenen. Sie leugnen, hieße die vor Augen liegende Wirklichkeit leugnen. Wir bejahen aber mit dieser Identifizierung gerade nicht nur den Tod, als die Mitte zwischen beiden, sondern wir bejahen das unbegreifliche schöpferische Leben (Paulus setzt es unbefangen mit Gott gleich, obwohl er vermutlich auch weiß, daß Gott und das schöpferische Leben zweierlei sind) das Eine, das mitten im Tode sich wandelt in der Erscheinung, um im Wandel nun erst recht sich als das Eine zu bewähren. Mit den Zusätzen: „vielleicht der Weizen oder eine andere Art" in v 38 und „einem jeden von den Samen seinen besonderen Leib" will Paulus sagen: diese Analogie des sich folgenden Vergehens und Werdens, in dessen Mitte eine Neuschöpfung stattfindet, geht durch die ganze Natur hindurch. Überall dieses Rätsel in der Mitte, von dem aus allein das

Vergehende und Werdende in seinem Unterschied und in seiner Einheit zu verstehen ist und das doch selber so wenig zu verstehen ist wie die Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft, von dem allein aus doch beide als solche zu fassen sind. ἄφρων der, der die Bilder sieht und nicht zu deuten weiß! Also, sagt Luther, „reden die Christen mit Bäumen und mit allem, was auf Erden wächst und sie wieder mit ihnen: denn sie sehen nicht darin, wie sie fressen sollen als die Säue, sondern Gottes Wort darin vorgemalet, das er an uns tun will und diesen Artikel also darin fassen, als ein köstlich Kleinod in ein Tüchlein gewickelt, damit unsern Glauben zu stärken und bestätigen" (a. a. O. 230 f.). Der Hinweis auf die Mannigfaltigkeit des Vergehenden und Werdenden und doch Einen ist aber bereits die Vorbereitung auf das zweite praeludium resurrectionis v 39—41: die Verschiedenheit der Erscheinungen desselben Dinges im zeitlichen Nebeneinander. οὐ πᾶσα σάρξ ἡ αὐτὴ σάρξ. Paulus steht verwundert und möchte das Verwundern auch in seinen Lesern erwecken gegenüber der Tatsache, daß ein Ding, hier ist es nun allerdings ein Begriff oder eine Idee, nebeneinander oder gleichzeitig in verschiedenen Gestalten und Erscheinungen auftreten kann. Drei Beispiele nennt er dafür: Fleisch (Fleisch der Menschen, der Vierfüßler, der Vögel, der Fische), Leiber (himmlische und irdische), Glanz (himmlischer und irdischer, Sonne, Mond, Sterne untereinander), überall die Möglichkeit des Wandels der Erscheinungen des Einen, der Hypothesis Fleisch, Körper, Glanz und zwar nicht nur eines einfachen Wandels, sondern einer drei-, vierfachen, vielleicht auch unendlichen Variation, bei der die Modalität und Qualität jeder Erscheinung immer zugleich die teilweise oder ganze Aufhebung derer der benachbarten bedeutet. Es ist auch ein Vergehen und Neuwerden, das in diesem Wechsel der Prädikate sich vollzieht: was haben himmlische und irdische Leiber z. B. miteinander zu tun außer dem Einen, daß sie beide Leiber sind. Aber nur ein ἄφρων würde darum, weil sich auch hier eine schöpferische und insofern eine unanschauliche Synthesis vollzieht, darauf verzichten, die verschiedenen Dinge zu begreifen, d. h. in Begriffe zu fassen, also gerade von dieser unbegreiflichen Synthese Gebrauch zu machen. Wie die Verknüpfungen der Erscheinungen in der Erfahrung, so ist auch die im Denken eine selbstverständliche Notwendigkeit, auch sie nur ein Bild, aber immerhin ein Bild der Auferstehung, der radikalen grundsätzlichen Neuprädikation des Menschen bei beharrendem Subjekt. οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις νεκρῶν (v 42). Das οὕτως καί bezeichnet eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, den Schritt vom Bild zur Sache. Kein Beweis ist geführt, nur Raum ist geschaffen im Denken.

Erinnert ist an das Problem des Ursprungs, vor dem wir beständig stehen. Wir sollen es aber verstehen. Damit haben wir freilich noch nicht Gott und die Auferstehung verstanden, wohl aber die Möglichkeit sie zu verstehen, wenn sie sich zu verstehen geben. Auch die Auferstehung, will Paulus sagen, ist ein Wandel, nur daß hier der Mensch selbst, das Subjekt aller Erfahrung, alles Denkens das ist, was sich wandelt, er soll nun in den Bildern von Natur und Geist sich selbst erkennen. Freilich, die Analogie ist nicht vollständig, wäre sie es, so wären ja die Bilder überflüssig. Was in der ersten Analogie die Pflanze, in der zweiten das andere Fleisch, der andere Leib, der andere Glanz war, das zweite Prädikat, das ist hier offenbar nicht gegeben, sondern verborgen. Das soll hier erst und mit Hilfe und unter Anleitung jener Analogien erkannt werden. Die Synthese, kraft deren es hier ein neues Leben jenseits des kritischen Punktes gibt, muß hier erst vollzogen werden. Aber soweit ist die Analogie vollständig, als auch hier ein altes Leben offenbar durch jenen kritischen Punkt abgeschlossen wird. Die Analogien sagen: dort beginnt das neue Leben. Wird diese Notwendigkeit erkannt, wird die Synthese vollzogen werden? Paulus fordert nicht dazu auf. Er stellt nur fest, so steht es auch mit der Auferstehung der Toten, und nun greift er eben mit seinem σπείρεται zurück auf v 36. Zum Lebendigwerden des Gesäten, hieß es dort, braucht es ein Sterben. Es könnte nun klar geworden sein, was es mit diesem Sterben ist, also mit der φθορά, der ἀτιμία, der ἀσθένεια, mit der wir unser Dasein beschließen — und nicht erst beschließen! Das ist das Dunkel des Todes, zweifellos das Dunkel, in dem keinerlei Licht leuchtet. Aber wenn wir der Natur- und Geisteswelt nicht blind gegenüberstehen, dann könnte es ja sein, daß wir diesen kritischen Punkt begreifen als Wendepunkt, als Nullpunkt, der vom Minus zum Plus führt. Genau an dieser Stelle jedenfalls, sagt Paulus, verkündigt das Evangelium ἀφθαρσία, δόξα, δύναμις die neuen Prädikate desselben Subjektes Mensch, „also daß sich alle Kreaturen darüber wundern, alle Engel preisen und ihn anlachen, ja Gott selbst seine Lust daran sehen wird" (Luther a. a. O. 240), des Subjektes Mensch, das nun aber — und damit wird ja die Auferstehungsfrage erst ganz akut — gefaßt wird als Subjekt σῶμα (v 44 a). Die Verweslichkeit, Unehre und Schwachheit des Menschen ist ja die seiner Leiblichkeit. Der Tod ist der Tod seines Leibes. Ist der Tod nicht nur Ende — sondern Wendepunkt, so muß das neue Leben in der Neuprädikation seiner Leiblichkeit bestehen. σπείρεσθαι und ἐγείρεσθαι muß dann vom Leibe gelten. Der Leib ist der Mensch, der Leib im Verhältnis zu einem Nicht-Leiblichen und bestimmt durch ein Nichtleibliches zwar, aber der Leib. Eben der Wechsel

im Verhältnis des Leibes zu diesem Nicht-Leiblichen ist die Auferstehung. Also nicht etwa der Übergang des Menschen zu einem bloß nicht-leiblichen Dasein. Von einem solchen weiß Paulus überhaupt nichts. Das beharrende Subjekt ist vielmehr gerade der Leib. „Seelischer" Leib ist er diesseits, „geistlicher" Leib jenseits der Auferstehung. Wir kommen auf diese Begriffe gleich zu sprechen. Diese Neuprädikation ist die „Auferstehung der Toten." Und mit diesem Gegensatz sind wir nun auf den logischen Höhepunkt des Kapitels gekommen.

V 44 b—49: **Sofern ein seelischer Leib ist, ist auch ein geistlicher. So steht es auch geschrieben: es wurde der erste Mensch Adam, zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebenbringenden Geiste. Aber nicht das Geistliche ist das erste, sondern das Seelische, dann kommt das Geistliche. Der erste Mensch ist aus der Erde, irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel. Wie der irdische ist, so sind auch die irdischen, und wie der himmlische ist, so sind auch die himmlischen. Und wie wir getragen haben das Bild des irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des himmlischen.**

„Es wird gesät ein seelischer Leib, erweckt ein geistlicher Leib," hieß es v 44 a. In diesem Satz zuerst hat es Paulus ganz unzweideutig gesagt, was er unter Auferstehung der Toten versteht und warum er überhaupt von der Auferstehung der Toten redet und nicht etwa nur allgemein von der Überlegenheit der Schöpfer- und Erlösungskraft Gottes. Ganz unzweifelhaft ist ja das Wort „Auferstehung der Toten" für ihn nichts anderes als eine Umschreibung des Wortes „Gott". Was könnte die Osterbotschaft anderes sein als die ganz konkret gewordene Botschaft, daß Gott der Herr ist. Aber eine notwendige Umschreibung und Konkretion. Gott ist der Herr! Der Mensch könnte darunter Gottes Herrschaft über die Welt, die Natur, die Geschichte verstehen und eben mit diesen frommen Gedanken Gott ausweichen. Ich bin nicht die Welt, die Natur, die Geschichte; weiß ich nur von diesem Gott, so weiß ich ebensoviel als wenn ich nur von einem Schicksal wüßte, diesem Gott könnte ich nur abwartend, unbeteiligt, zuschauend gegenüber stehen. Gott ist der Herr des Lebens. Aber der Mensch könnte darunter das unendliche Leben verstehen, das wir kennen und seine Bedingtheit durch Gott. In diesem unendlichen Leben aber verliert sich mein Leben wie ein Tröpflein im Meer. Die Bedingtheit des Unendlichen, des Universums der Dinge durch Gott ist gewiß ein frommer, aber ebenso gewiß kein mich tatsächlich und wirklich für Gott in Anspruch nehmender Gedanke. Gott ist Geist und insofern der Herr. Ja aber gerade daraus könnte der Mensch entnehmen, daß Gott der Herr ist in seiner Welt, einer Welt des

Geistes, wir aber wären uns selbst überlassen in unserer irdischen Welt. Gott wäre unser Herr, sofern wir selber auch teilnehmen am Geist, sofern wir selber Geist sind, aber wie fragwürdig jedenfalls, wie schmal und dürftig, auf eine wie dünne Beziehung beschränkt ist unser Geistsein, auch wenn man seine Realität zugeben will. Wie aber steht es mit allem Übrigen unseres Daseins, das offenbar nicht Geist sondern Erde, Leib ist? Gott ist der Herr des Leibes! Jetzt ist die Gottesfrage akut und unausweichlich gestellt. Der Leib ist der Mensch, der Leib bin ich, und dieser Mensch, dieses Ich ist Gottes. Jetzt erst habe ich keinen Schlupfwinkel mehr vor Gott, kann keinen Dualismus mehr vorschieben, und in keine vor Gott gesicherte Wirklichkeit mich zurückziehen, mit keiner irdischen Schwachheit mehr mich entschuldigen. Gerade dieses irdische Schwache ist gemeint, wenn Gott mein Herr sein will, gerade dieser irdisch Schwache bin ich, soll an Gott gebunden, in Gott leben, vor Gott herrlich sein. Der Geist, das *πνεῦμα*, nicht unser bischen Geist und Geistlichkeit, sondern Gottes Geist triumphiert gerade nicht in einem reinen Geist-sein, sondern: *ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν*, das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit. Mit dieser Bestimmung erst hat der Gottesgedanke, um den es Paulus in der Tat allein zu tun ist, jene unzweideutige Überlegenheit bekommen, jene kritische Schärfe, jene Geladenheit mit letztem Gericht und höchster Hoffnung, deren Verkennung eben die *ἀγνωσία θεοῦ* (v 34) bedeuten würde. Aber noch steht dieses *ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν* völlig in der Luft. Ich mache nochmals darauf aufmerksam: v 35—44 a darf auf keinen Fall als der Versuch des biologischen Nachweises der Wirklichkeit der Auferstehung aufgefaßt werden. Das *σῶμα πνευματικόν*, das v 44 a als Ergebnis der ganzen Überlegung auftaucht, ist keine biologische Größe. Viel eher könnte man es eine thanatologische Größe nennen. Denn wenn die Verschiedenheit der Erscheinungen, Same, Pflanze und nachher Fleisch der Menschen, der Vierfüßler, der Vögel usf., immer auch eine Verschiedenheit des Ganzen, des *βίος* ist, wenn auch die Kontraste *φθορὰ-ἀφθαρσία, ἀτιμία-δόξα, ἀσθένεια-δύναμις* (v 42—43) allenfalls zur Not, noch als Kontraste innerhalb dieses Ganzen aufgefaßt werden könnten, so sprengt der zuletzt auftauchende Kontrast *σῶμα ψυχικόν* und *σῶμα πνευματικόν* diesen Rahmen. Das *σῶμα πνευματικόν* ist etwas spezifisch anderes, als etwa das *σῶμα γενησόμενον* der Pflanze (v 37) oder als die *δόξα ἀστέρων* (v 41). Es ist nicht Wirklichkeit, nicht anschauliche oder doch möglicherweise anschauliche Gegebenheit, wie alle jene zweiten Dinge, die in jenen Versen als Kontrast zu den ersten aufgeführt werden, als Beweis für das relative Wunder der wechselnden Prädikation bei beharrender Substanz. Das *ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν*, das am Ende

dieses (erkenntnistheoretisch zu verstehenden) Gedankenganges auftaucht als radikalster Ausdruck des Gedankens, daß Gott der Herr ist, ist das absolute Wunder. Kein Weg führt d a h i n, auch kein erkenntnistheoretischer geschweige denn ein empirischer Weg. Nur Analogien, Gleichnisse, kann die Natur bieten, nur Raum schaffen für die Wahrheit der Auferstehung kann denkende Betrachtung der Natur. Nur insofern ist der Auferstehungsleugner ein *ἄφρων* (v 36), als er alles jenes Relative nicht versteht als Hinweis auf das Absolute. Würde er sich darauf beschränken, zu sagen, daß keine von allen jenen Relativitäten das Absolute ist, so wäre er wahrlich kein *ἄφρων*, aber das war nicht der Fall bei den Korinthern, die ja vielmehr in der Welt der relativen Wunder das Absolute selbst zu finden meinten, Ewigkeit schon in der Zeit, wirkliches Leben in der Gegenwart Gottes schon im *σῶμα ψυχικόν*. Das Ärgernis, das Paulus ihnen bietet, besteht darin, daß er das *σῶμα ψυχικόν* das wahrnehmende, denkende, wollende menschliche Bewußtsein in seiner Gebundenheit an den leiblichen Organismus in eine Reihe zu stellen wagt mit *φθορά, ἀτιμία, ἀσθένεια*. Nach der Ansicht der Korinther gehörte mindestens die *ψυχή* auf die zweite Seite unter möglichster Verschweigung, Verhüllung oder Beseitigung der Tatsache, daß wir doch nur von einer *ψυχὴ σωματική* wissen. Paulus zerreißt diesen Schleier. Wir kennen nur das *σῶμα*, das *σῶμα ψυχικόν* allerdings, den m e n s c h l i c h e n Leib, aber den L e i b. Und dieser Leib, den wir kennen, gehört der *φθορά*, der *ἀτιμία*, der *ἀσθένεια* an, mitsamt der Seele, jedenfalls ohne daß die Seele das, was ihn zum menschlichen Leib, zum Organ geistiger Spontaneität macht, etwas an diesem seinem Charakter änderte, und der Leib ist der Mensch, der Leib bin ich, was bin ich dann? Das ist's, was Paulus offenbar mit dieser ärgerlichen Zusammenstellung einprägen will. Und nun kommt der weitere Schritt: *εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν*. Ich glaube nicht, daß man die zweite Hälfte dieses Satzes als eine Folgerung aus dem ersten auffassen darf, so daß Paulus nun hier doch ins Beweisenwollen hinein käme, nicht einmal so, daß er das *σῶμα ψυχικόν* etwa als Postulat des *σῶμα πνευματικόν* geltend machen wollte. Ich habe das *εἰ* deshalb nicht mit „wenn", sondern mit „sofern" übersetzt. Die Realität, die Paulus hier verkündigt, ergibt sich ja wirklich in keiner Weise aus der so totaliter anderen Realität des *σῶμα ψυχικόν*. Daß ich in dem beschriebenen konkreten Sinn Gottes bin, das ist ein schlechthin Neues, das zu dieser Tatsache h i n z u k o m m t. Nicht Beweis sondern B e s c h r e i b u n g der Wahrheit der Auferstehung ist hier die Absicht des Paulus. Genau so wie ich ich bin, soll und werde ich Gottes sein. Man beachte nebenbei: die Unsterblichkeit der Seele wird durch das, was Paulus

hier sagt, in Abrede gestellt. An die Stelle der ψυχή tritt eben in der Auferstehung das πνεῦμα. Beharrend ist nicht die Seele, sie ist das Prädikat, das einem anderen Platz machen muß, sondern der Leib, auch er freilich nicht als unsterblicher Leib, sondern im Durchgang vom Leben in den Tod zum Leben. Aber nicht das ist's, was Paulus hier zeigen will, sondern das Positive. Genau an die Stelle dessen, was mich zum Menschen macht, der ψυχή, wird das gesetzt, was Gott zu Gott macht, das πνεῦμα, das ist die volle Gottesherrschaft, das ist die Auferstehung der Toten. Aber genau an diese Stelle! Gottes sein wollen ohne den Leib, ist Auflehnung gegen das, was Gott will, ist heimliche Gottesleugnung, der Leib ist's ja, der leidet, sündigt, stirbt, wir warten auf unseres Leibes Erlösung, wird der Leib nicht erlöst zum Gehorsam, zur Gesundheit, zum Leben, dann ist kein Gott; denn was dann Gott heißen mag, das verdient diesen Namen nicht. Die Wahrheit Gottes fordert und begründet die Auferstehung der Toten, die Auferstehung des Leibes. Aber daß sie das tut, das ist nicht aus einem anderen abzuleiten, das weiß Paulus vorher schon, davon will er seine Leser nicht überzeugen, sondern das teilt er ihnen mit, als das unerhörte Analogon zu den Bildern und Gleichnissen, von denen er vorher geredet. οὕτως, so — nicht daß es so sein muß, nach unserer Logik, sondern daß es so ist, nach Gottes Ordnung — steht es auch geschrieben. Was hat Paulus geschrieben gesehen in seiner griechischen Bibel, Gen. 2, 7? Gott schuf den Menschen irdisch aus der Erde und hauchte ihm seinen Lebenshauch (seine πνοὴ ζωῆς) ins Angesicht, und es wurde der Mensch zur lebenden Seele. ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ζωὴν ζῶσαν. Paulus zerlegt dieses Wort in seine Bestandteile. 1. Der Adam, der Mensch, der wirklich durch den göttlichen Lebenshauch entstanden ist, ist der zweite Adam; Christus; das πνεῦμα ζωοποιοῦν ist das Prädikat seines Lebens, der Geist der nicht nur für sich lebendig ist, sondern auch das lebendig macht dessen Geist er ist, also das σῶμα. Was aus dem Anhauchen Gottes wird, die Schöpfung im Blick auf ihren ewigen Ursprung, das ist schon die Auferstehung der Toten, das σῶμα πνευματικόν, der neue Mensch, der Gottes ist. Es ist ein ganz unermeßlicher Gedanke, den Paulus in diesem v 45 b zu denken wagt; Schöpfung, Auferstehung Christi und das Ende aller Dinge sind hier als ein einziges Geschehen begriffen: Gott spricht und was daraus wird, das ist sein Mensch, die ursprünglich-endliche Kreatur, der fleischgewordene Logos, der letzte Adam, der der wahrhaft erste ist. Aber Paulus findet natürlich 2. auch das andere, das exegetisch mehr auf der Hand liegende in jenem Bibelwort. Der Adam, der durch die göttliche πνοὴ ζωῆς entstanden

ist, (so muß man jetzt betonen) ist der erste Adam, der geschaffene Mensch, die ψυχὴ ζῶσα, das Prädikat seines Leibes, die Seele, die wohl für sich lebt, aber nur für sich, die nicht lebendig machen kann das, dessen Seele sie ist, also das σῶμα. Was aus dem Anhauchen Gottes wird, die Schöpfung im Blick auf ihr Dasein, das ist nun eben dieser bekannte anschauliche Mensch, das σῶμα ψυχικόν, der alte Mensch, ich, sofern ich nicht Gottes, sondern mein eigen bin. Der alle Zeiten sub specie aeterni umspannenden Erkenntnis des Christus entspricht hier der nüchterne Blick auf den Menschen, der in der Zeit lebt, der ganz und gar und ausschließlich Kreatur ist, mit allem, was das trotz der ihm eingehauchten lebendigen Seele bedeutet: φθορά, ἀτιμία, ἀσθένεια. Die Seele des Menschen ist ja nur der Platzhalter für das πνεῦμα Χριστοῦ. Aber das hat Paulus offenbar 3. auch in diesem Bibelwort gefunden: der Mensch den Gott schafft und der Mensch den Gott schafft (man drückt den Gegensatz am besten durch den Wechsel der Betonung aus), er ist nicht zwei, sondern einer. Es besteht eine indirekte Identität zwischen dem λόγος ἔνσαρκος, wie man später sagte, dort und der Kreatur hier und gerade die Leiblichkeit ist das dritte Gemeinsame zwischen beiden, gerade an und in ihr muß die indirekte zur direkten Identität werden. Das ist die Wahrheit Gottes, daß uns Menschen wirklich das geschehen muß und wird, was in v 44 gesagt ist: der Wechsel in der Prädikation, der die Rückkehr aus der Kreatürlichkeit in die Ursprünglichkeit bedeutet, die Umkehr vom von Gott geschaffenen zum von Gott geschaffenen Adam, der Wechsel, der doch nirgends anders als an und in dem dinglich sichtbaren Leibesleben der Menschen sich vollziehen soll. Aber das muß geschehen, betonen nun die folgenden Verse, in denen Paulus, offenbar im Gegensatz zu der Spekulation des Philo, aber im Gegensatz zu einem hier überhaupt sehr naheliegenden Mißverständnis betont, daß das σῶμα πνευματικόν nicht das erste ist. Logisch ja, wir konnten ja vorhin um v 45 zu verstehen auch nicht anders als das σῶμα πνευματικόν vorausstellen: den ursprünglichen Menschen, wie er als Gottes Werk kraft der πνοὴ ζωῆς Wirklichkeit ist, der letzte Adam, um dann von da aus den wirklichen Menschen, die unqualifizierte Kreatur, den ersten Adam zu verstehen. Aber allzu leicht würde sich das wieder als eine Abwandlung von Idee und Erscheinung verstehen lassen, allzu leicht würde dann die Auferstehung wieder als eine bloße Relation, etwa in der Art eines mathematischen Funktionsverhältnisses aufzufassen sein. Paulus will aber etwas Dringlicheres, etwas Aktuelleres, etwas Agressiveres sagen mit diesem Gegensatz und darum kehrt er den Gedanken des Philo um: Adam der erste, Christus der zweite Mensch. Da-

mit soll offenbar der Schein vermieden werden, als ob etwa die Realität des neuen Menschen hinter uns liege als ein verlorenes Paradies, als eine platonische Idee, wie sie nach dem vulgären Platoverständnis aussieht, eine Wahrheit, die nur im Himmel ist, aber nie und nimmer oder eben nur im Himmel u n s e r e Wahrheit wird. Nein sie wird u n s e r e Wahrheit, nicht indem wir das Aussichtslose unternehmen, in den Himmel zu kommen, sondern i n d e m s i e z u u n s k o m m t v o m H i m m e l. Christus v o r u n s, kommend, zukünftig, die Ewigkeit keine allgemein gegebene Wahrheit! Wie entsetzlich, wenn wir uns sagen müßten, daß sie uns schon gegeben sei, und daß das Dürftige, was wir jetzt sind und haben, schon das Leben des neuen Menschen wäre, so daß wir unsern Lohn schon dahin hätten: Nein, was wir jetzt sind und haben, ist zum Glück nur das Erste, als solches allerdings mit entscheidender Bestimmtheit gesetzt und gegeben: der erste Mensch aus der Erde, irdisch. Davon ist ehrlicherweise immer wieder auszugehen, das darf nicht bemäntelt und verschönert werden. Wir sind von unten, wir kennen auch die *ψυχὴ ζῶσα* nur als irdische Größe, lebendig, aber stehend und fallend mit unserm stehenden und fallenden Leibe. Denn Adam ist nicht allein. Diesem *χοϊκός* folgen die *χοϊκοί* (v 48), s e i n Bild haben wir getragen (v 49). Aber diese Vergangenheit umfaßt die ganze Zeit. Ihr gegenüber steht freilich als Zukunft das *φορέσομεν* usf. Aber zwischen Vergangenheit und Zukunft liegt die Auferstehung. Täuschen wir uns nicht, als ob die Zeit etwa schon um wäre, wir alle sind der erste Adam. Sofern wir jetzt und hier in einem geschichtlichen Zusammenhang stehen, so ist er d i e s e r Zusammenhang. Sofern wir jetzt und hier in unserm Dasein eine Idee realisieren, so ist es die Idee des M e n s c h e n mit der lebendigen Seele. Sofern wir uns jetzt und hier auf die Schöpfung Gottes und ihre Ordnungen berufen dürfen, so ist es eben die geschaffene Schöpfung, der zeitliche Mensch, die Ordnungen, unter denen er in der Tat stehen muß, solange und sofern er *ψυχικός* und nicht *πνευματικός* ist, und Paulus hat über das Vorhandensein wirklich pneumatischer Menschen nicht so zuversichtlich gedacht wie die Korinther, die an jeder Straßenecke oder doch auf jeder Kirchenbank den einen oder anderen zu sehen und zu kennen meinten. Nein *ἔπειτα* d a n n *τὸ πνευματικόν* (v 46). Der wirkliche Pneumatiker, *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* ist *ἐξ οὐρανοῦ* (v 47), das ist aber für uns allezeit das Nichtgegebene, das nur von Gott gegebene, das a b s o l u t e Wunder. Hier können wir nur glauben, nicht schauen. Aber wir können ihn glauben. Er ist unsre Hoffnung, weil er *ἐξ οὐρανοῦ* von oben ist. Und in Hoffnung sind wir gerettet. Denn nun gilt es auch hier: Dem *ἐπουράνιος* folgen die Seinen, die *ἐπουράνιοι*. Wir werden sein Bild tragen. Das Futurum

sagt uns, daß wir, die ἐπουράνιοι, uns nicht mit dem ἐπουράνιος verwechseln sollen. Geistesmenschen jetzt und hier sind ein hölzernes Eisen. Der Psychologie verfallen sind wir alle, mit dem, was wir als unseren Geistesbesitz rühmen möchten. Zwischen uns und Christus besteht keine Kontinuität. Nur die Beziehung der Hoffnung. Aber die Beziehung der Hoffnung besteht: φορέσομεν. Die Lesart φορέσωμεν, Konjunktiv, die den Satz zu einer Aufforderung macht, ist sicher ebenso falsch wie das ἔχωμεν Röm. 5, 1, beide stammen aus der moralisierenden Tendenz einer späteren Zeit, die solche apostolische Indikative nicht mehr verstand. Non est exhortatio sed pura doctrina, bemerkt Calvin sehr richtig. Und sie ist mehr als eine mathematische Funktion, so gewiß sie sich nicht anders beschreiben läßt, als eben in dem hilflosen Ausdruck „indirekte Identität". Wir stehen auch in dem Zusammenhang der Heilsgeschichte, die eine wirkliche Geschichte ist: das Vergehen eines alten, das Werden eines neuen, ein Weg und ein Schreiten auf diesem Weg, keine bloße Beziehung, aber die Geschichte, die sich nicht in der Zeit abspielt, sondern zwischen der Zeit und der Ewigkeit, die Geschichte, in der Schöpfung, Auferstehung Christi und das Ende, wie v 48 vorgesehen. ein Tag sind. Wir realisieren auch die Idee des Menschen mit dem πνεῦμα ζωοποιοῦν, aber im Kommen des Christus. Wir können und dürfen uns auf die ursprüngliche, auf die erlöste Schöpfung berufen, aber darum auf kein Seiendes, kein Gegebenes, darum auf die Ordnungen, die nur als von oben kommend zu begreifen sind. — So also verkündigt Paulus die Wahrheit der Auferstehung. Er verweist gegenüber der Frage: Wie? v 35 auf das So, das sich im Werden und Vergehen im So und Anderssein der sichtbaren Dinge wenigstens spiegelt. Und so stellt er dann den Menschen gewaltig in das Licht oder vielmehr in das Zwielicht der Wahrheit, daß er von Gott geschaffen ist mitten hinein zwischen Adam und Christus und sagt ihm: Du bist beides oder vielmehr du gehörst zu beiden, und wie beide miteinander den Weg Gottes bezeichnen, von der alten zur neuen Kreatur, so ist auch dein Leben der Schauplatz, über den dieser Weg führt, so mußt auch du mit von hier nach dort. M. a. W.: er reißt den Frager und Zuschauer aus seiner behäbigen Stellung heraus und stellt ihn hinein mitten in den Kampf, in dem die Auferstehung Wahrheit ist. Wer sich selbst in Adam und Christus erkennt, der fragt ja eben nicht mehr: in welchem Leibe werden wir wieder kommen? als ob es sich um ein wundersames Märchen handle, das er „glauben" müsse. Er weiß, daß es sich um seinen, diesen Leib handelt (aber um die Auferstehung dieses Leibes) und gibt Gott die Ehre in Furcht und Zittern, aber auch in Hoffnung. Nicht in der Theorie, nur in der Praxis dieses Kampfes

ist sie eben zu begreifen: die Auferstehung als Wahrheit, aber hier ist sie zu begreifen.

4. Die Auferstehung als Wirklichkeit. (v 50—58.)

Das aber sage ich euch Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können noch die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit ererben wird. Siehe ich sage euch ein Geheimnis. Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden in einem Nu, in einem Augenblick beim Schall der letzten Posaune. Denn die Posaune wird schallen und die Toten werden auferweckt werden unvergänglich und wir werden verwandelt werden, denn es muß dieses Vergängliche anziehen Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche anziehen Unsterblichkeit. Wenn aber dieses Vergängliche anziehen wird Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche anziehen wird Unsterblichkeit, dann wird erfüllt das geschriebene Wort: Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Wo Tod ist dein Sieg? Wo Tod ist dein Stachel? Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz. Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus. Also meine geliebten Brüder werdet gegründet, unbeweglich, unermüdlich im Werk des Herrn allezeit, wissend daß eure Mühe nicht vergeblich ist im Herrn.

Was ist nun noch zu sagen nach allem, was schon gesagt ist und angesichts der Tatsache, daß gegenüber dem Punkte, der nun fast auf Greifnähe erreicht ist, alle Worte doch versagen? Die Überschrift, die ich dem Abschnitt gebe, darf nicht so verstanden werden, als ob nun noch etwas gesagt werde, was im bisherigen nicht auch schon ausgesprochen wurde. Das ist vielleicht mit Ausnahme von v 51—52 nicht der Fall und auch hier haben wir es mehr mit einer neuen Explikation, als mit einer neuen These zu tun. Nein, das Neue dieses letzten Abschnittes gegenüber dem Vorhergehenden möchte ich einfach in der ruhigen Art sehen, in der Paulus nun offenkundig gar nicht mehr streitet (v 50 ist allerdings noch einmal eine bestimmte Zusammenfassung des ganzen Gegensatzes, aber sie wirkt hier nicht mehr als Polemik, so gewaltig ihr kritischer Gehalt ist) auch nicht mehr anleitend zur Erkenntnis der Wahrheit, sondern nun (schon von v 44 b im vorigen Abschnitt an war das der Fall) einfach ausgeht von der Auferstehung als Wirklichkeit, sie bezeugt als das, was ist. Warum ist? Ja warum? Könnte uns wohl Paulus selbst etwas anderes antworten

als das: weil Gott ist und weil er sich offenbart hat? Etwas anderes als das zu sagen, als Apostel, als Mann, der sagen kann ὤφθη κἀμοί (v 8), hat er ja auch nicht versprochen. Er hat im ersten Abschnitt unseres Kapitels erinnert nicht an seine Theologie und ihre Kunst, sondern an das Evangelium, das über seiner Theologie steht. Er hat im zweiten Abschnitt jene scharfe Kritik am korinthischen Christentum geübt, nicht von einem raffinierten, sondern von einem letztlich sehr einfachen von jedem Kind zu verstehenden Standpunkt aus. Und er hat wie wir sahen auch im dritten Abschnitt keinen Beweis geführt, nur auf Bilder aufmerksam gemacht. Im entscheidenden Augenblick versagen dann die Bilder, er kann nur noch sagen, daß wir Adamsmenschen sind und Christusmenschen werden sollen als *leibliche* Menschen, sonst wäre es *nicht* wahr, aber als *ganz anders* leibliche Menschen, sonst wäre es *auch* nicht wahr. Und so muß man nun auch den letzten Abschnitt verstehen als ein einfaches Haltmachen vor dem erreichten Ziele. Einige erklärende Bemerkungen werden noch gemacht, ein Mißverständnis abgewehrt (v 50—53) und dann in einem Schlußwort (v 54 f.), das mehr ein Psalm als eine Fortsetzung der Lehrrede ist, etwa mit Röm. 8, 31—38 oder Röm. 11, 32—36 zu vergleichen, festgestellt: das ist nun eben die herrliche Wirklichkeit, vor der wir als Christen stehen und die (aber das wird nun nicht mehr ausdrücklich hinzugefügt) doch nicht vergessen oder gar geleugnet werden sollte. V 58 mit seinem ganz ruhig gewordenen freundlichen, jede fernere Kritik unterlassenden Ton verrät, daß Paulus nun von dem hohen Berg, den er erstiegen hatte, wieder ganz herunter gestiegen ist. Nur noch eine starke, aber auch verheißungsvolle, ganz positive Mahnung hat er jetzt denen zu geben, deren Gemeinschaft mit ihm auf der Höhe der vorhergehenden Überlegungen wahrhaftig mehr als einmal sehr gefährdet erschien. Man beachte auch die vollkommene menschliche Sachlichkeit des fast rein „geschäftlichen" 16. Kapitels, in dem nur noch ein letzter kurzer Blitz (16, 22 f.) an das erinnert, was vorangegangen ist. So also kann man dann wieder miteinander reden auch über die schwersten „grundstürzendsten" Irrtümer und Mißverständnisse hinweg, wenn man wirklich über die *Auferstehung der Toten* geredet hat. Es ist doch wohl dieser bei aller Bewegtheit ruhige Ton des Zeugen, der den letzten Abschnitt unseres Kapitels vor allen anderen so wuchtig und eindrücklich macht. — Wenden wir uns noch zu den Einzelheiten. Auf die grundsätzliche Bedeutung von v 50 wurde bereits früher hingewiesen. Wir haben hier das Thema des ganzen Kapitels vor uns, sofern es eben ein kritisches polemisches Kapitel ist. Es ist ganz klar, daß diese zwei Sätze nun nicht etwa, wie es gelegentlich geschieht, *gegen* den Gedanken der leiblichen Auferstehung aus-

genützt werden dürfen. Wer das tun kann, hat den Sinn des ganzen dritten Abschnittes falsch verstanden und kommt mit v 53 ff. in schwersten Konflikt, wo mit dem viermaligen τοῦτο wahrlich deutlich genug gesagt ist, daß Paulus den Leib und zwar diesen Leib meint, wenn er den Menschen in diesem Kapitel in das Licht seiner letzten, größten Hoffnung rückt. Aber das ist's ja eben, was die Widersprecher des Paulus noch nicht sehen: dieser Mensch, d. h. dieser Leib als solcher, ohne diese letzte Hoffnung ist endgültig und gänzlich außerhalb des Reiches Gottes. Es gibt keine Möglichkeit innerhalb dieses Leibeslebens als solchen das Reich zu ererben, dazu muß man der vom Himmel kommende Sohn sein, der ἄνθρωπος ἐπουράνιος (v 47 ff.) oder einer der Seinen (im Futurum resurrectionis!). Man muß hinter σὰρξ καὶ αἷμα in v 50 in Gedanken ein „an sich" einschalten oder ein „jetzt und hier" oder ein „in der Zeit" oder „anschaulicherweise", dann wird alles klar. Paulus behauptet die Identität dieses Vergänglichen und Sterblichen (v 53—54) mit dem σῶμα πνευματικόν, mit dem Menschen, der Gottes ist. Aber diese Identität ist nicht gegeben. Zwischen ihr und dem σῶμα ψυχικόν, dem was wir als „Fleisch und Blut" kennen, steht das Wunder Gottes, das schwerste, vernichtendste Gericht und die unerhörteste Hoffnung. Das ist's, was in Korinth nicht verstanden ist. Gott ist dort nicht verstanden, nämlich als der Anfang, als die Begründung, als das entscheidende und niemals selbstverständliche hinzunehmende Geheimnis dieser Identität. Leben heißt nicht als solches im Reiche Gottes sein, auch wenn es ein christliches Leben ist. Aber nun gilt es auf die Fortsetzung zu achten. Paulus fügt hinzu und will offenbar ein Zweites sagen: auch Sterben nicht! οὐδὲ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ: es ist ein ebenso großer Irrtum zu meinen, daß man durch das Sterben an sich unsterblich werde. Leben und Sterben rücken gegenüber der Wirklichkeit der Auferstehung vielmehr auf eine Linie. Fleisch und Blut schafft es nicht und das Sterben von Fleisch und Blut schafft es auch nicht, obwohl doch, wie nicht gesagt zu werden braucht, Paulus zweifellos gerade im Tod die Pforte zum wahren Leben gesehen hat. Wieder muß das Wunder Gottes hineintreten zwischen die φθορά und die ἀφθαρσία, damit diese jene ererbe. Auch der sterbende, der gestorbene Mensch so gut und so schlimm wie der lebende ist der unerlöste Mensch. Dieses Ja und Nein, daß ich lebe oder daß ich sterbe, mein Leibesleben oder seine Auflösung, ist eben wirklich noch nicht das Ja und Nein, das Gott zu uns spricht, das Leben, das er mich leben und den Tod, den er mich sterben lassen will. Das ist noch nicht die Auferstehung der Toten. Aber was dann? Siehe, ich sage euch ein Geheimnis (v 51). Das μυστήριον, das Paulus hier enthüllt, ist

(wir werden uns, wenn wir das Vorhergehende verstanden haben, nicht allzusehr darüber wundern) d i e G l e i c h z e i t i g k e i t d e r L e b e n d e n u n d d e r G e s t o r b e n e n i n d e r A u f e r s t e h u n g. Wir werden nicht alle entschlafen, nämlich der Auferstehung teilhaftig zu sein. Den größeren Teil der Menschen trifft sie freilich, von uns aus gesehen, als Tote, aber ob Tote oder Lebende: wir werden a l l e verwandelt werden. Die Auferstehung, die alle Menschen aller Zeiten angehende Krisis, so gewiß sie eben Gottes entscheidendes Wort an die Menschen ist, sie bedeutet: Ihm leben sie a l l e. Das für unsere Blicke unendlich auseinander gezogene Band der Zeit ist vor Gott zusammengeballt in e i n e r Faust, tausend Jahre wie ein Tag. Miteinander ruft er den Abraham und uns und unsere Kindeskinder. Daß e r r u f t, das entscheidet über die Wirklichkeit der Auferstehung, nicht daß wir leben und nicht daß wir sterben. Man erinnere sich an Röm. 14, 8 und seinen Schluß: Wenn wir leben und wenn wir sterben, so sind wir des H e r r n. Wie ja eben auch Christus der zweite Adam als Träger des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* der Anfang und das Ende ist. (Dieselbe „Gleichzeitigkeit" I. Thess. 4, 13—17!) Drei merkwürdige Bestimmungen dieser hereinbrechenden, alle Zeiten der Länge nach aufreißende Krisis nennt v 52: Erstens: *ἐν ἀτόμῳ* werde das geschehen, wörtlich in einem Unteilbaren, also eben nicht in einem Zeitteil, sonst könnte es allerdings nicht allen Geschlechtern gleichzeitig geschehen, sondern in der G e g e n w a r t. Nur die Gegenwart ist ein wirkliches *ἄτομον* zwischen Vergangenheit und Zukunft. Zweitens: *ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*; damit soll wohl die „Plötzlichkeit" des Hereinbrechens dieser Krisis beschrieben sein: Sie kommt nicht in allmählichen oder katastrophalen Entwicklungen; wenn es zu solchen kommt, so haben sie nichts d a m i t zu tun: die Auferstehung geschieht quer hindurch durch das Leben und Sterben der Menschen, sie ist die Heilsgeschichte, die ihren eigenen Weg geht durch die andere Geschichte. Drittens: *ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι.* Das ist das entscheidende Merkmal dieser Krisis. Gott w i l l sie (die Posaune ist das Befehlszeichen! erstaunliche Dinge über diese Posaune — die „Taratantara" — sind bei Luther E. A. 19, 153 nachzulesen) und zwar nicht nur vorläufig, sondern endgültig, nicht nur mahnend und vorbereitend, sondern mit ganzer Autorität zum sofortigen Aufbruch und Gehorsam dringend. Wenn das geschehen wird, wenn die letzte Posaune erschallen „wird" (vergessen Sie keinen Augenblick dieses „wird" in Anführungsstriche zu setzen, es handelt sich um dieses ganz besondere Futurum resurrectionis oder aeternum!), dann „wird" beiden das Ihrige widerfahren: Die Toten werden erweckt, wir Lebenden verwandelt werden. Es könnte sinngemäß ebensogut heißen: wir werden

alle auferweckt werden, nur daß das eben auf die Lebenden angewandt hart klingen würde. Was Auferstehung und was Verwandlung bedeutet, erklärt v 53: es handelt sich für Tote und Lebende darum anzuziehen *ἐνδύσασθαι*: *ἀφθαρσίαν* und *ἀθανασίαν*. Wo die zu finden sind und wie die Menschen dazu kommen, überhaupt in der Lage zu sein, solches Gewand anzuziehen, das lehrt ein Rückblick auf v 44 b—49: weil sie Adam hinter sich und Christus vor sich haben, hier der alte, dort der neue Mensch, der eine Zeichen des, was sie sind, der andere Zeichen des, was sie werden sollen. Die Auferstehung ist, hier wird es positiv gesagt: die Aufhebung dieses Kontrastes, die Erlösung Adams in Christus, der Prädikationswechsel des *σῶμα* des Leibeslebens: seelisch jetzt und hier, geistlich dann im Futurum resurrectionis. Diesseits und jenseits kein Gegensatz mehr, Anfang und Ende der Zeit zusammenschlagend wie Wellen zweier Ströme, die von zwei Seiten sich entgegeneilend ein trockenes Bett ausfüllen. Beachten Sie nochmals das *τοῦτο* in seiner ganzen Dringlichkeit. Das ist's, was die christliche Hoffnung so dringlich, so aktuell macht, daß sie so ganz und gar nicht ein sogenanntes besseres Teil, ein Geistiges des Menschen für sich angeht, sondern den Menschen, wie er leibt und lebt, dieses Vergängliche, dieses Sterbliche. Nichts ist gleichgültig, kein Härlein auf unserem Haupte, das nicht auch dazu gehörte! Was immer *χοικόν* ist an uns, von unten, das wartet auf seine Überkleidung, Umkehr, Zurechtbringung zum *ἐπουράνιον* zum Dasein von oben. — Und nun das Schlußwort v 54 ff. Dann, sagt Paulus, wenn das alles ist, — feierliche Wiederholung des v 53 Bezeichneten: wenn die wirkliche und das heißt leibhaftige Herrschaft Gottes unter Aufhebung alles Dualismus aufgerichtet ist, wenn das Leben nicht mehr „Fleisch und Blut", das Sterben nicht mehr *φθορά* ist (v 50), sondern beides unbedingt in Gottes Macht, wenn der jetzt verborgene pneumatische Leib sichtbar und der jetzt sichtbare psychische Leib verborgen wird, weil er überkleidet sein wird von jenem (II. Kor. 5, 1 f) — dann (wir interpretieren: von da aus, in dieser Gotteswahrheit) ist das „Christentum" Wahrheit mit seinem Anspruch, mit seiner Siegesbotschaft: *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος* usf. (v 55.) Abgesehen von diesem Alles wendenden Dann, bezogen auf unser Jetzt und Hier, ohne diese heimliche Umkehrung aller Dinge ist das Christentum nicht Wahrheit, könnte der *λόγος γεγραμμένος*, das Verheißungswort nicht im Ernst aufgenommen werden. Es braucht das Wunder Gottes, das dem Menschen endgültig das Ziel steckt, damit auch dem den Menschen umklammernden Tode Halt! geboten sei. Von da aus kann, muß des Todes gespottet werden. Von jedem Ort dies-

seits dieses Letzten aus gesehen, ist und bleibt er der Sieger, gegen den es keinen Widerstand, der Träger des κέντρον (Giftstachel?), vor dem es keine Flucht gibt. „Tod" heißt noch nicht überwundener Dualismus von „Leben" und „Sterben", Unendlichkeit der unumkehrbaren, aller Gegenwart entbehrenden Zeitreihe, unaufgehobene Nur-Menschlichkeit unsres Daseins. Wir wissen, was die „Wirklichkeit der Auferstehung" aufhält (v 56), was uns trennt von dem τότε von v 54, was uns verbietet und hindert, uns geradewegs (monistisch!) dorthin zu stellen, den λόγος γεγραμμένος vorweg zu nehmen, als ob wir etwa „von dort aus" schon lebten: die Sünde ist der „Stachel" des Todes. Weil wir als Kinder Adams an seinem Abfall, an seiner Rebellion gegen Gott teilnehmen mit unsrer Existenz, weil nicht nur unser Dasein, sondern primär unser Wille, der Wille, mit dem wir uns selbst bejahen in unsrer Unterschiedenheit von Gott (Röm. 5, 12 f.!), weil unser Leben als unsre Tat (nicht etwa bloß als unser Schicksal!) den Dualismus begründet, darum siegt der Tod, darum trifft sein Stachel, darum stehen wir nicht in dem Indifferenzpunkt oberhalb von „Leben" und „Sterben". Die „Macht" der Sünde beruht aber darauf, daß sie sich (Röm. 7, 7 f.!) gerade unsres Gottesverhältnisses, gerade des heiligen, gerechten, guten Gottgegenüberstehens des Menschen, des νόμος bemächtigt hat, gerade hier, auf dem Gipfel seines Menschseins, ihn zum Frevler werden läßt: διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον (Röm. 7, 13). Darum weil es innerhalb unsres Daseins, auch unsres christlichen Daseins so steht, wie hoch wir auch steigen, immer so stehen muß, darum ist das τότε wirklich ein Dann und Dort, kein Jetzt und Hier, ist die Wirklichkeit der Auferstehung exklusiv die Wirklichkeit der Auferstehung, ist die Wahrheit des Christentums exklusiv Gottes Wahrheit, seine Absolutheit exklusiv Gottes Absolutheit. Was bleibt uns, was kommt uns zu? (v 57): τῷ δὲ θεῷ, Gott aber sei Dank (genaue Parallele zu Röm. 7, 25!) „Der Glaube ist weich, beugt sich unter Gottes Gericht, ergreift den vorgehaltenen Schirm der Hoffnung des Heils und zeigt überall, daß es ihm mehr um Gott, seine Ehre, die Heiligung seines Namens, die Erfüllung seines Werkes zu tun sei und daß es für uns genug ist, daß Gott in diese seine Ehre auch unser Heil so treulich eingeflochten hat" (C. H. Rieger.) Durch „unsern Herrn Jesus Christus" gibt uns Gott den Sieg. Man beachte das Präsens διδόντι! Als Gottes Gabe ist der Sieg, die „Wirklichkeit der Auferstehung" Gegenwart, zu uns gesprochenes, gültiges Wort, nicht zu vergessen, nicht herunterzuziehen in die Dialektik unsres

Daseins, nicht einzuschränken, nicht abzuschwächen, nicht anzuzweifeln. Aber eben darum kommt alles darauf an, daß dieser „Sieg" uns Gottes Gabe, „durch unsern Herrn Jesus Christus" Gegenwart in Hoffnung sei und bleibe. Es gibt keine vollere freudigere kräftigere Gegenwart Gottes als die im Futurum aeternum, kein wirklicheres Haben, Besitzen und Genießen als in dem mit leeren Händen gesprochenen *τῷ δὲ θεῷ χάρις*, in dem man alles Recht und alle Ehre dem gibt, bei dem das, was uns zukommt, wohl aufgehoben ist. Also, meine geliebten Brüder (v 58), so und darin werdet *ἑδραῖοι, ἀμετακίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου.* So sicher es ist, daß sublata spe resurrectionis quasi evulso fundamento ruere totum pietatis aedificium (Calvin), so sicher ist das Andere, daß man, die Wirklichkeit der Auferstehung und in ihr die Wirklichkeit Gottes einmal erkannt, den so unendlich schmalen Weg, den Gratweg des Christentums gehen kann und darf. „Wer vom heiligen Berge herabsteigt, wo Gott mit den Menschen verkehrt hat, dem ist ein Lichtglanz geblieben, welcher auch in die dunklen Täler hinableuchtet" (A. E. Krauß). Oder anders ausgedrückt: „Wer Sünde und Gnade, Tod und Leben hat kennen gelernt und die Wurzeln des ewigen Lebens durch Erkenntnis unsres Herrn Jesu Christi in sich bewahrt, der kann gegen die innere Flatterhaftigkeit des Herzens und der Sinne fest stehen, gegen äußere Versuchungen unbeweglich sein und dem verdrossenen Ermüden entgehen, vielmehr immer zunehmen in den Werken des Herrn, davon der Glaube das Triebrad zu allem übrigen ist" (C. H. Rieger).

Die Spannung, in der sich die Gedanken des Paulus bewegen, ist unerhört. Ich glaube nicht, daß ich sie übertrieben habe; ich fürchte eher das Gegenteil. Sie ist nicht die Spannung in einem Nebeneinander, sondern die Spannung in einem Ineinander. Gerade darum ist sie unaufhebbare echte Spannung, dem Verstand der Verständigen ein Ärgernis und eine Thorheit, *αὐτοῖς δὲ κλητοῖς* usf. vgl. 1, 24! Sie ist die Spannung des Glaubens. Wem sie unerträglich erscheint, der überlege sich, ob den Spannungen des menschlichen Lebens, von denen wir heute wieder mehr wissen als andre Zeiten, anders zu begegnen ist, als mit der noch größern Spannung des Glaubens. Paulinische Theologie, paulinisches Christentum mit seinem Wort von der Auferstehung in der Mitte zeigt sie uns. Wir haben Alles zu lernen in dieser Schule. Nicht darum kann es sich handeln, von jener Mitte beständig zu reden — Paulus hat es auch nicht getan — wohl aber darum: immer daran zu denken.

Barth
Die Auferstehung
der toten

733622

	McCasland	
NOV 1 1 '3[illegible]	W. Pauck	
FEB 27 '36		APR 2
	R. Murray	
	Schwin[illegible]	
		6-14-51
	R Poland	
		2-23-52
	J. C. Beker.	12-3-52
	William C. [illegible]	

BOOK DAMAGE SLIP

X THIS BOOK IS IN POOR CONDITION.

___THIS BOOK HAS BEEN MUTILATED
AS FOLLOWS:

REFERRED TO BOOK SELECTOR ON

______________.
(date)

ACTION TAKEN:

___RETURNED TO STACKS (REORDERED)

✓ RETURNED TO STACKS (NO
DECISION) 2·4·81

___RETURNED TO STACKS (NOT RE-
ORDERED) Reason:

UCL 731